

كِتَابُ  
الْمَجْمُوعِ فِي الْمَحِيطِ بِالتَّكْلِيفِ (أ)

لقاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعنزي  
المتوفى سنة ٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م.

وهو من جملة الشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد  
ابن متويه علي بن عبد الله بن عطية  
ابن محمد بن أحمد النجدي  
المتوفى سنة ٤٦٦ هـ - ١٠٧٦ م.

عني بتصحيحها ونشره  
الأب جين يوسف هو بن اليسوي

الجزء الأول

المطبعة الكاثوليكية - بيروت

## فهرس الكتاب

### الجزء الاول من كتاب المجموع في المحيط بالتكليف

#### السفر الاول من المجموع

صفحة	
[١]	مقدمة . . . . .
	[في التكليف]
١	باب في جعل التكليف . . . . .
٥	باب في جملة ما كلف من العلوم . . . . .
٩	باب في ذكر اقسام ما كلفنا من العلوم . . . . .
١١	باب في ذكر ترتيب هذه العلوم . . . . .
١٤	باب في بيان ما يجب أن يتفق في التكليف وما يجوز أن يختلف . . . . .
١٧	باب فيما يلزم المكلف اولاً . . . . .
٢٤	باب في بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال . . . . .
	الكلام في التوحيد
	الاصل الاول في التوحيد
٢٦	باب في بيان جملة ابواب التوحيد . . . . .
٢٨	باب في اثبات المحدثات الدالة على الله تعالى . . . . .
٣٢	باب في اثبات الاكوان . . . . .
	السفر الثاني من المجموع
٤٩	باب فيما يجب أن تعلم من صفات هذه المعاني لتصير دالة على حدوث الجسم . . . . .
٥٣	فصل (قصد أن نبين أن التقديم لا يصح عنده) . . . . .
٥٥	فصل (وإذا ثبتت المعاني وثبت حدوثها) . . . . .
٥٧	فصل (وإذا صح حدوث المعاني) . . . . .
٥٩	فصل (ولا بد عند تقدم هذه الجملة من أن يبين أن الحوادث لها أول) . . . . .

صفحة	[الاصل الثاني في التوحيد]
٦٨	باب اثبات المحدث
٦٩	فصل
٧٣	فصل
٧٩	فصل
٨٨	فصل
٩٠	فصل
<b>السفر الثالث من المجموع</b>	
[الاصل الثالث في التوحيد]	
الكلام في الصفات	
٩٧	باب في ذكر حمل يحتاج اليها في ذلك
١٠٣	باب في اثبات محدث العالم قادرا
١٠٥	فصل
١٠٧	فصل
١١٠	فصل
١١١	فصل
١١٣	باب في اثبات محدث العالم عالما
١١٧	فصل
١١٩	فصل
١٢١	باب في اثبات كونه تعالى حيا
١٢٩	باب في اثباته تعالى سميعا بصيرا ملوكا
١٣٣	باب في اثباته تعالى موجودا
١٣٨	فصل
١٣٩	فصل
<b>السفر الرابع من المجموع</b>	
١٤٧	باب في انه تعالى يصح ان يريد ويكره
١٤٨	فصل
١٤٩	فصل
١٥٢	باب في هل يختص تعالى بصفة سواها
١٥٤	فصل
١٥٧	باب في تمييز هذه الصفات واحكامها
١٦٣	باب في ترتيب العلم بهذه الاحوال
١٦٥	باب في استدلال بالشاهد على الغائب
١٦٧	فصل
١٧٠	باب في انه تعالى عالم قادر لا يعاني بل لذاته
١٨٤	فصل

صفحة	[الاصل الرابع في التوحيد]
١٩١	بيان ما لا يجوز عليه تعالى
<b>السفر الخامس من المجموع</b>	
١٩٥	فصل في انه تعالى لا يجوز ان يعلم نفسه ويعلم محدث
١٩٧	فصل
٢٠١	فصل
٢٠٢	فصل
٢٠٦	فصل
٢١١	فصل
٢١٤	فصل
[الاصل الخامس في التوحيد]	
٢١٥	فصل الكلام على التنصاري
٢٢٢	فصل
٢٢٤	فصل
٢٢٥	فصل
الكلام في العدل	
٢٢٧	باب في حجة ما يدور عليه
الكلام في الافعال	
٢٢٩	فصل
٢٣٠	فصل في بيان القبايح وطريق معرفتها
٢٣٢	فصل فيها له تقييح القبايح
٢٣٤	فصل
<b>السفر السادس من المجموع</b>	
٢٣٩	باب فيها له بحسن الحسن
٢٤١	باب في التذب والتفصل
٢٤٢	فصل في الواجب ووجه وجوبه
٢٤٣	باب في ذكر من تتاق منه هذه الاحكام ومن تتعذر
٢٤٤	باب فيها يصح من الله تعالى وما لا يصح من هذه الافعال واحكامها
٢٤٦	باب في ذكر الدلالة على انه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحا
٢٥١	باب في قدرته على الاجناس
٢٥٣	باب في ابطال قولهم في وجوه القبح والحسن
٢٥٧	باب في الدلالة على انه تعالى لا يفعل القبيح
٢٦٢	باب في بيان ان كل فعله حسن وانه لا يختار سوا
٢٦٥	باب في ترتيب المسائل على هذه الاصول

الكلام في الارادة

باب اثبات المرید والارادة . . . . .	٢٦٧
باب في الدلالة على انه تعالى مرید . . . . .	٢٦٩
باب في الدلالة على انه مرید بارادة حادثة . . . . .	٢٧٤
باب في انه لا يجوز ان يكون تعالى مریدا لنفسه . . . . .	٢٧٥
باب في انه تعالى لا يجوز ان يكون تعالى مریداً بارادة قديمة . . . . .	٢٧٩
باب في انه تعالى لا يجوز ان يكون مریدا لا لنفسه ولا لعلته . . . . .	٢٨٠
باب في انه تعالى مریدا بارادة حادثة . . . . .	٢٨٢
باب في بيان احكام الارادة . . . . .	٢٧٥

صفحة	باب في ان الفعل الواحد لا يجوز ان يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين . . . . .	٣٧٢
٣٨٢	باب في بيان ما يلزمهم على قولهم بالخلق . . . . .	

السفر التاسع من المجموع

الكلام في التولد

٣٩٩	باب في ان المتولد كالمباشر في انه فعل للعبد . . . . .
٤٠٨	باب في تمييز الاسباب والمسببات من غيرها وتمييز احدهما من الآخر . . . . .
٤١١	باب في بيان احكام المتولد من افعالنا . . . . .
٤١٥	باب في ان ايجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بالفاعلين . . . . .
	باب في مخالفة حال التولد من فعلنا للتوليد من فعله تعالى حيث يختلفان وموافقتهما حيث يتفقان . . . . .
٤١٨	باب في بيان ما يتعلق بالاسما في هذا الباب . . . . .
٤٢٢	باب في ذكر بعض شبههم . . . . .
٤٢٣	باب على القائلين ما بالكسب . . . . .
٤٣٨	باب في القضا والقدر وما يوردون وما يورد عليهم الكلام اولاً في معنى اللفظتين . . . . .
٤٤٠	باب ذكر من القدرية . . . . .
٤٤٢	

السفر السابع من المجموع

٢٩١	باب في بيان ما يريد القدر من فعله وفعل غيره . . . . .
٢٩٧	باب في اختلاف الاسما على الارادة وما يجوز فيه تعالى . . . . .
٣٠٠	باب في كونه تعالى كأمرها وما يكره وما يتصل بذلك . . . . .
٣٠٣	باب في بيان ما يصح ان يراد ويحسن ويمتنع ويجب . . . . .
٣٠٥	باب في كيفية تأثير الارادة في الافعال وما يتصل بذلك . . . . .
٣٠٧	باب في بيان مقارنتها وتقدمها . . . . .
٣١٠	باب فيما ينحل به شبه المخالفين في الارادة . . . . .

الكلام في القرآن وسائر كلام الله تعالى

٣١٦	باب في حقيقة الكلام . . . . .
٣٢٠	باب في حقيقة كون المتكلم متكلماً . . . . .
٣٢٣	باب في ذكر جملة من احكام الكلام واحوالها . . . . .
٣٢٧	باب في انه تعالى متكلم بمثل هذا الكلام وان ذلك يصح فيه . . . . .
٣٢٩	باب على الكلامية وغيرهم . . . . .
٣٣٤	باب في انه اذا بطل كونه متكلماً لم يزل فكلامه يحدث . . . . .
٣٣٧	باب في اثبات تعالى متكلماً واحكام كلامه . . . . .
٣٤١	باب الحكاية والحكي . . . . .
٣٤٥	باب في وصف كلام الله بالخلق . . . . .

السفر الثامن من المجموع

٣٤٩	باب في ذكر شبه القوم وجعلها . . . . .
-----	---------------------------------------

الكلام في المخلوق

٣٥٦	باب في بيان الدلالة على ان الواحد منا فاعل على الحقيقة . . . . .
٣٦٤	باب في بيان اختلاف احوال الفاعل منا في فعله . . . . .
٣٦٦	باب في تمييز ما نقدر عليه بما لا نقدر . . . . .
٣٦٧	باب في الوجوه التي عليها يفعل ما يقدر عليه . . . . .
٣٦٩	باب في الوجوه الذي يحصل عليه الفعل بالقادر منا . . . . .

## مقدمة

في غمرة من القلق الذي ساور المتخصصين بعلم الكلام الاسلامي وكفهم عن التعمق فيما نشأ من المسائل ، تبرز مشكلة فوق جميع المشاكل ، ألا وهي عدم الوضوح والجلء عن هذا العلم . وكان من الحال مما لدينا من المواد أن نكون لنا رأياً واضحاً فيما يدل عليه الكلام حقاً في قراره . فكل شيء يظل مبهماً مرتبكاً فيما لو أردنا ألا نكتفي بالمعلومات العامة عن وحدانية الله والانتخاب الخ... بل أن نفتش عن البراهين التي باستطاعتها أن تُحجبي معتقد الاشعرية وخلفائها . وبياناً لما نريد ان نقول فلنأخذ مثلاً تعليم الأشعري عن ارادة الله أو عن رؤية الله في « الاية » . فان هذا العرض لا يزال ناقصاً كل النقص ومرتبكاً كل الارتباك ، كلما حاولنا ان نتعمق في تفهيم الأدلة عليه ولو كنا ملحين بالتعليم الرسمي عن هذه النقاط . وما قلناه عن الأشعري يمكننا ان نطبقة على اكثرية المؤلفين وخصوصاً على من عاشوا في اجيال الأشعرية الأولى . ولم ينجل الغموض إلا بظهور الجويني والغزالي والايحي وغيرهم ممن يمكن بكل طمأنينة ان تدرج في مذهبهم معطيات المعتزلة لكونهم يجارون التعليم الرسمي . فهم ، بخلاف اسلافهم ، حاولوا أن يبحثوا في الالهيات لا في الجدليات فقط ضد خصوصهم المعتزلة والحنابلة . هذا الروح الجدلي المتواصل هو ما جعل الاشعرية قبل كل شيء ردة فعل حارة متواصلة حتى انها لم تستطع ان تجد روحها اللاهوتية الخاصة . فهي لم تصبح لاهوتاً في ذاتها إلا بعد اجيال ، عندما زال خطر المعتزلة ولم يبق للحنبلية المتطرفة ما كان لها من القوة الاولى . فردة الفعل تلك وهذه المقاومة المتواصلة هي التي حرمتها السلطة الهادئة على نفسه وكان من الواجب أن يحصل عليها كمدسة للاتزان العقائدي .

وهناك عامل ثان اعجز المتخصصين بالكلام واتعهم ، إلا أنه من جهة أخرى يدعو إلى الإعجاب بأولئك المؤلفين مثل غرديت وقتواني وجولديزير وتريتون ومونجميري وات وارنلدر وهورتين والبر نادر وغيرهم ممن حاولوا القيام بعمل لا طائل تحته . هذا العامل

أبو سلوم المعتزلي

الآخر هو انه لم يترك لنا وسيلة للحكم على موقف الخصوم الأولين الحقيقي وعلى مزايهم الخاصة . فمعلوماتنا عن الجنبلة أوفى كثيراً بما نجده في مؤلفات السيد لاوست الممتازة . ولكن ما لدينا عن المعتزلة ؟ فنحن لا نعرفهم إلا باعترافات معلمي وشارحي العقيدة الصحيحة الذين حاولوا ان يدحضوهم . فالشعور بالنقص وعدم الرضى متأ من أنه ليس لدينا دراسة رسمية عن المعتزلة الصحيحة وانه يلزمنا ان نكتفي بالمراجع فقط وهي مراجع كثيرة نقلها الخصم كما امكنا ان نتحققه بامانة من مؤلفات لا تخصي لكتاب معتزليين . والكتب التي تعدد مذاهب المعتزلة مذهلة في ذاتها وخصوصاً لأن معظم ما كُتِبَ كتبه خصومهم «كقالات الإسلاميين» للاشعري و «الفرق بين الفرق» للبيضاوي و «كتاب النحل» لابن حزم ، ولكنها أبعد من أن تولينا هذا الرضى الذي لا يمكن بدونه لدرس الكلام أن يثير اهتمامنا طويلاً . فنحن في حاجة إلى ان نرى الخصم ونسمعه ، ولا نكتفي بنصوص منقولة خالية من روحه بل نطلب نصوصاً مكسوة ومزدانة بأنفسهم .

إنما لهذا الموقف الذي كان لا يحمل على الأمل ، مخرج هو الآن في طريق التحقيق . لقد عرفنا من زمان طويل «كتاب الانتصار» للخياط وقد أعيد طبعه حديثاً مع ترجمة فرنسية لالبر نادر في «بحاث معهد الآداب الشرقية في بيروت» مجلد ٦ ١٩٥٧ . لكنه ، رغم أهميته ككتاب ردود ، لا يبين لنا طريقة المعتزلة وادلتهم اللاهوتية . إلا أن ما يبشر بمستقبل جديد لدرس الكلام هو اكتشاف غير متظر لكتب المعتزلة اطلعت به البعثة العلمية لمعهد المخطوطات في الجامعة العربية . واغنى مركزين الآن لمصادر المعتزلة هما المكتبة الامبروزيوسية في ميلان التي تمكنت في سنة ١٩٤٠ من الحصول على ١٦١٠ مخطوطات وردت اليها من اليمن والمجموعة الحديثة التي اكتشفها بعثة الجامعة العربية ، وهي الآن تحت الفحص والدرس . والبعثة التي ارسلت الى اليمن تحت اشراف السيد خليل نامي ومعاونة السيد فؤاد رئيس قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية استطاعت ان تطلع على مكتبات كثيرة عامة وخاصة تشتمل على آلاف من المخطوطات ، كما استطاعت ان تصور عدداً منها بالمكروفيلم . إن الحصاد وإن لم يصف تماماً فهو يبشر بغنى لم يكن متوقفاً ولا سيما من كتابات المعتزلة تلك المؤلفات التي ينبغي أن نقف على سرها لتبلغ الى معرفة الكلام حسب قيمه الحقيقية .

(١) لها بعض بعثة اليمن راجع لـ د. ي. نامي : «البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن» القاهرة ١٩٥٢ ، ولؤلؤ النهد : «مخطوطات اليمن» في مجلة معهد المخطوطات العربية ١ (١٩٥٥) ، ص ١٩٤ - ٢١٥ . لهدان المؤلفان يسلطان أهم مخطوطات المعتزلة في اليمن .

لكن هذه المؤلفات ليست لأقدم مؤلفي المعتزلة «كالنظام» و «أبي الهذيل» ، بل لمن خلفهم من كتاب عهد المعتزلة . فهم انضح من وصل اليها ممن كتب من المعتزلة ومنهم القاضي الكبير عبدالجبار المتوفى في ١٠٢٤/٤١٥ هـ . فان اكتشاف بعض مؤلفاته سيفتح لنا آفاقاً واسعة كانت لا تزال حتى الآن مغلقة دوننا .

وأعظم ما في هذه المكتشفات كتاب «المغني» وهو دائرة معارف المعتزلة لعبد الجبار في ستة عشر مجلداً . يمكن الاطلاع على وصف لها في مزيج (Mélanges) معهد الدروس الشرقية للدومنيكان في القاهرة مجلد ٤ (١٩٥٧) ص ٢٨١-٣١٦ ، ومجلد ٥ (١٩٥٨) ص ٤١٧-٤٢٤ . وهو اكتشاف يفتح مجالاً جديداً واسعاً للدراسات العميقة . والمجلدان المنشوران حتى الآن من «المغني» : «خلق القرآن» و «اعجاز القرآن» يدلان صراحة على سميتها العلمية وغناها اللاهوتي .

ووجدت مع «المغني» نسخة من تأليف لاهوتي لعبدالجبار «مجموع في المحيط بالتكليف» في اربعة مجلدات ولم يكن لدينا منها حتى الآن إلا المجلد الاول :

١- في مخطوط (Orientalische Abteilung der deutschen Staatsbibliothek Glaser 52, Ahlwardt Katalog 5149).

وهو جزء من مجموعة اد. جلازر احضرها من اليمن في إحدى رحلاته العلمية في ١٨٨٣ - ١٨٨٤ و ١٨٨٥ - ١٨٨٦ ومحفوظ الآن في (Das Depot der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek in der Universitätsbibliothek Tübingen).

٢- وفي مخطوط ذكره قبلاً ريتير (Der Islam, XVIII p. 42.) وهو موجود في مكتبة تيمور باشا وانتقل بعد ذلك الى دار الكتب في القاهرة .

٣- وفي مخطوط وجد في وقف كابتاني (Caetani) في مكتبة مجمع لينشيه (Académie des Lincei) ٢٠ في روما وصدر من اليمن ايضاً .

ونحن ننشر هنا الجزء الاول من هذا التأليف . اما كون المجموع قائماً على اربعة مجلدات فلم نعلم به الا من الاكتشاف اليمني لان المجلد الاول من مخطوط توينجن لا يذكر عدد المجلدات بل يأتي بهذه الخلاصة : «تم الكتاب وهو الجزء الاول من كتاب المحيط» ، وهي خلاصة غير موجودة في المخطوطين الاخرين في القاهرة واليمن .

إن كتاب المحيط «كالمغني» كُتِبَ لإملاء ، ونسخه «ابن متويه» كما ورد في المجلدات الاربعة : «وهو من جمع الشيخ أبي محمد الحسن بن احمد بن متويه» المتوفى في ٤٦٩ هـ - ١٠٧٦ م . وذلك بعد خمسين سنة من وفاة المعلم الأكبر نفسه .

إنّ ما نالنا من السرور في دراسة هذا النص نرجو ان يشاركنا فيه كل من يطلعون عليه . فهنا لا صراع متواصل مع الخصوم لتغلب عليهم بل جسد ردي بين اصحاب من مدرسة واحدة وإخوان ذوي روح واحدة من أشهر رجال المعتزلة . فنحن وان لم تكن لدينا تأليف اعظم معلمي المعتزلة من الرعيل الاول فان اسماءهم وآراءهم موجودة هنا : « كالنظام » و « ابي هاشم » وابيه « ابي علي » (الجبائي) و « ابي اسحق » وغيرهم .

وإذا تأملنا فهرست الفصول في هذا المجلد الاول من « المحيط » وقابلناه بفهرست « المغني » الكبير المنشور في (MIDEO) ٤ (١٩٥٧) ملنا الى الاعتقاد أن كثيراً مما في « المجموع » هو نسخة او موجز عن « المغني » . ولكن لا شيء من ذلك . فقد أتبع لنا ان درسنا المجلدين الاولين المنشورين حتى الآن من « المغني » فتبين لنا من ذلك ان المواضيع التي عولجت فيها وان تكن هي نفسها وآراء المؤلف التي وردت وان ظلت هي نفسها، غير ان طريقة معالجتها قد لا تكون دائماً صريحة وتقليدية ولا مدعومة ولا كاملة كما هي في « المغني » . وقد اتخذ المؤلف من الحرية والاستقلال ما يوجب مراجعة النصين لتنظيم « المغني » ما دام الكل في « المجموع » معتبراً من التكليف . ونحن وان وجدت مراجعات لا نظنها محتملة في المؤلفين الآخرين اللذين لم نستطع مقابلتها، فقد بدا لنا من الصواب ان نقوم بهذه المخاطرة لأن كل مؤلف معتزلي، شأن أي مؤلف آخر كُتِب بهذا الروح الناضح الرزين كروح عبد الجبار، لا يمكن الا أن يكون نافعاً ومفيداً جداً .

إن نشر مخطوطات المعتزلة الصحيحة لضروري . فان العلماء اليوم يفتشون في الاسلام عن مبادئ ترتكز اليها معرفة الإنسان . وهذه المعرفة ستفسح توجيهاً جديداً نابعاً من معطيات اسلامية صرف . وهذه المعرفة ستكون العقيدة المعتزلية سنداً وقوة . ومثلاً على ذلك ما نجده في الجزء الاول في الصفحة ٣٩٣ فيما يتعلق بغير المؤمنين :

« والزمناهم ان يجب الصبر على الكفر وغيره ويقبح الجزع عليه كما ثبت مثله في الامراض والمصابب لانها جميعاً من خلقه تعالى للضرر به من دون ان يكون لواحد منها عاقبة تقع بل فعله لان الملك ملكه او يكون الغرض في احدهما امكان الاستدلال به عليه فهذا قايم في الاخر . ويلزمهم ان يكون الكافر من حيث لا يقدر معذوراً لان العذر في ان لا يقدر المرء على فعل من الافعال ابين من العذر من ان لا يعلم » .

إن عنوان الكتاب نفسه عرضة للتغيير : « الكتاب المجموع في المحيط بالتكليف » وهو العنوان المستعمل غالباً . وقد يذكر بدون « بالتكليف » ؛ واضيف اليه في نسخة « دار الكتب » في القاهرة : « في العقائد » وهذه لم نجدها في موضع آخر . ولكنها تدل على ان الكتاب هو كتاب عقائدي حقاً .

والكتاب مقسم إلى اجزاء يشير اليها بالاول والثاني الخ . اما مخطوط القاهرة فيقول (ما عدا ١ ، ٢ ، ٣) السفر الاول ، السفر الخامس . وما يلفت النظر ان هذا التقسيم اسفاراً هو كالمستقل عن موضوع البحث بنوع اننا نجده في اثناء مقال يتتابع في القسم التالي .

والمواضيع الكبرى التي تناولها البحث في هذا المجلد هي : الكلام في التوحيد ؛ في الصفات ؛ في العدل ؛ في الافعال ؛ في الإرادة ؛ في القرآن ؛ في التولد .

ومختلف الأقسام والاسفار مجزأة الى ابواب والابواب الى فصول . وما يعرف في مخطوط توينجن بالجلد الاول (الجزء الاول) فانه يشتمل على الاسفار التسعة الاولى .

واليك وصف المخطوطات الاربعة التي اكتشفت :

مخطوط القاهرة (تيمور باشا وهو الآن في « دار الكتب ») ونشير اليه بحرف «ق» وهو الاقدم (ومخطوط اليمن لم نتمكن من تحقيق تاريخ نسخه) هو مؤرخ في ١٨ رمضان ٦٨٣ هـ بيد الناسخ « علي بن عبد الله بن عطية التجراني » وخطه نسخي قديم وهو غالباً بدون تنقيط وأحياناً بدون تدقيق مع تصرف بالنسج على هواه . وهو يشتمل على ٢٦٣ صفحة والصفحة ٢٧ سطرًا والسطر بين ١٨ و ٢٠ كلمة .

ومخطوط توينجن ونشير اليه هنا بحرف «ت» مؤرخ في ١٣ جمادى الثاني ٦٩١ هـ بيد ناسخه « محمد علي بن يوسف البطلمي » بالخط النسخي القديم . وهو أحياناً كثير اللفظ وأخرى قليلها حتى في الزم الكلمات . وهو متن بالاجمال لكن فيه مقاطع لا تقرأ . وبعض صفحاته الاولى (١ - ١٠) مفقود . وهو يحتوي على ٢٢٠ صفحة مزدوجة تشتمل الصفحة على ٢١ سطرًا والسطر على ١٨ او ١٩ كلمة . والأرقام في آخرها غير واضحة . فبين صفحة ٢١٥ ظ و ٢١٦ و نجد الصفحات التالية بينما نجد الصفحات ٢١٥ و ٢١٦ ظ قبل الصفحة مقام الاخرة ٢١٩ و ٢٢٠ ظ .

اما مخطوط اليمن الذي نشير اليه هنا بحرف «ي» فلم نجد له تاريخاً ولا اسماً لناضه الا الكتابة الآتية على صفحة الاولى :

هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بامر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارها بأزاء الصوعدة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ هـ .

خطه نسخي قديم ينقصه النقط عادة والكتابة سريعة غير منظمّة ولا متقنة ولكن النص اصح من نص القاهرة . والجزء الاول أي تسعة الاسفار الاولى تشتمل على ١٦٣ صفحة مزدوجة وتحتوي الصفحة ٢٤-٢٦ سطراً والسطر ٢٠-٢٢ كلمة .

اما المخطوط الروماني الذي نشر اليه هنا بحرف «ر» فهو مؤرخ في ٣ ربيع الاخر ٦٩١ هـ - ١٢٩١ م بالخط النسخي القديم وهو غالباً بدون تقييد وأحياناً بمقاطع لا تقرأ . وهو يشتمل على ١٦٩ صفحة مزدوجة وتحتوي الصفحة ٢٥-٢٦ سطراً والسطر ١٨-٢١ كلمة . ويتم هنا في صفحة ٣٩٥ بهذا الخبر : « اتفق فراغه بكرة يوم الثلاثاء في النصف الاول من شهر ربيع الاخر سنة احدى وتسعين وستماية عفر الله بكتابته » .

وقد شئنا في طبع هذا النص ان نحفظ بصورته الأصلية وننشر كتابته الأصلية القديمة . ولذلك يجب ملاحظة القواعد الآتية :

- ١) الهزرة المتطرفة محذوفة : دعا ، الماء ، المر .
- ٢) الهزرة المتوسطة تكتب يا : لين (لئن) ، ليلا (لئلا) ، الفايذة ، الدائم ، الملايكة ، حايط ، الشرايع ، قابل ، سايل الخ .
- ٣) يزيد النص أحياناً الألف بين المضاف والمضاف اليه : اولوا العلم ...
- ٤) الكتابة لا تزال أحياناً متأثرة بالسريانية في استعمال الواو بدل الألف كما في : حيوة ، صلوة .
- ٥) الألف الطويلة تحل محل الألف المقصورة : بينا ، بينى .
- ٦) تقوم مقام الألف الطويلة المتطرفة نى : هذى ، كذى .
- ٧) التاء المربوطة مكتوبة أحياناً بدلاً من المفتوحة : متفتت ، متفتة ...
- ٨) الهزرة التي تسبق الألف المتطرفة محذوفة أحياناً : جزا (جزء) .
- ٩) يزيد النص أحياناً الألف في غائب الفعل : تبدوا ...
- ١٠) يستعمل النص الألف الطويلة بدلاً من ي : الصدا ، استئنا ...

الدلالة على الاعلام وعلى الآيات القرآنية والالفاظ الاصطلاحية لا نذكرها إلا في آخر المجلد الرابع . وسنختم كل مجلد بفهرس محتوياته .

يبقى علينا ان نقوم بوفاء دين عزيز علينا ، تقيدنا به خلال اعدادنا هذا الكتاب . فاول شكرنا لمدير الأ (Orientalische Abteilung der deutschen Staatsbibliothek) الدكتور جويدو اوستر وللدكتور و . فييه نيزل اللذين تفضلاً وصرحاً لنا بنشر مخطوطها هذا ؛ ثم لرئيس قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في مصر (دار الكتب) السيد فؤاد السيد الذي قدم لنا شريطاً لمخطوط القاهرة (ق) وصورة لنسخة اليمن ؛ ولحضرة الاب قنواقي الدومنيكي الذي طالما شجعنا على مواصلة هذا المشروع ؛ وللاب اري روست كرليوس . ونخص بالشكر الاب موريس طالون اليسوعي مدير معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف في بيروت الذي شاء أن يضم هذا المؤلف إلى سلسلة « ابحاث » منشورة تحت إدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت ؛ والمطبعة الكاثوليكية لما أولته هذا الكتاب من عناية ؛ ولا سيما الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي استاذ اللاهوت بجامعة القديس يوسف في بيروت ومدير مجلة « المشرق » ، فان معاونته الدائمة ونظراته البعيدة كانت اخص ما ادى بنا الى حل الف ارتياب وارتباك يعرض لنا في النص . وما برح قط يساندنا بمعرفته الواسعة للغة العربية وخبرته الطويلة في شؤون المخطوطات .

٣١ يوليو ١٩٦٢ ، عيد القديس اغناطيوس .

ج . ج . هوبن



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اللّٰهُمَّ  
زِدْنَا عِلْمًا نُنْفَعْنَا بِهِ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ<sup>(١)</sup>

## بَابٌ فِي جَمَلِ التَّكْلِيفِ الَّذِي يَجِبُ مَعْرِفَتُهُ أَوَّلًا مَا يُرِيدُهُ<sup>(٢)</sup> بِالتَّكْلِيفِ

وقد ذكر «ابو هاشم»<sup>(٣)</sup> انه الامر بما على المر فيه كلفته وذكر في بعض الهدل انه اراده فعل ما على المكلف فيه كلفته ومشقة . وفي «العسكريات»<sup>(٤)</sup> انه الامر والالزام<sup>(٥)</sup> للشي الذي فيه كلفته ومشقة على المأمور به . وكأنه جرى في ذلك على طريقة اللغة فان التكليف مأخوذ<sup>(٦)</sup> من الكلفة التي هي المشقة . واقتضى هذا التحديد ان لا تكون العقليات داخلة في قبيل التكليف لان الامر فيها مفقود من حيث كان الامر قولاً مخصوصاً وذلك انما يتناول الشرعيات وقد نذكر في تحديده اعلام المكلف فعلاً شاقاً وارادته منه وفي هذا كلام . فقد يتناول التكليف ما لا يجوز تعلق الارادة به مثل ان لا يطالب بدبته وكذلك في كل ما يتعلق بالنفس . لم قلنا يصح وجود ما هذه صفة مع الاجا ولا يكون تكليفاً لانه تعالى لو اعلمنا فعلاً شاقاً واراده منا ونحن ملجؤون اليه لما كان مكلفاً لنا بذلك .

فألخص ما فيه والله اعلم انه اعلام المكلف ان عليه في ان يفعل او لا يفعل فعلاً او ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك اذا لم تبلغ الحال به حد الاجا . وهذا الاعلام قد يكون نارة يخلق العلم ونارة ينصب الدلالة فلهذا لا يكون احداً مكلفاً لغيره على الحقيقة وانما يختص القديم جل وعز بالتكليف . واذا اردنا بالاعلام ما ذكرناه صريح في الكافر انه مكلف فانه وان لم يعرف ما كلف فهو معرض للمعرفة ينصب

(١) ر ١ - و صلى الله على محمد وآله . - ٢) ي : يريد . - ٣) وهو ابو هاشم عبد السلام بن الهادي الراس طائفة المعتزلة في بصرة ووفاته سنة ٥٣٢١ - ٩٣٣ م . - ٤) هي «كتاب المسائل العسكرية» لابي هاشم الذي يعلم في بلد العسكر في الخزرستان ويتعدد المرتضى في كتابه «النية والعمل» ايها باسم ذلك لعبد الجبار ايضاً . - ٥) ي : الاجاب . - ٦) وهو مأخوذ .

الادلة . وعلى هذا يصير الصبي عند البلوغ مكلفا للممكن في هذه الحال من المعرفة وهذه المشقة المعتبرة اما ان تكون في نفس الفعل او في سببه كالتنظر في باب المعارف او فيما يتصل به على ما نقوله في المنتبه من رقدته لانه يلزمه توطئ النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه وتخليص العلم منها وفي هذا مشقة ظاهرة . وانما جعلنا التكليف ذلك لان عند حصوله في المكلف يعرف وجوب ذلك<sup>١</sup> الفعل عليه ووجوب الاحجام عن بعض الافعال ولا فائدة في التكليف<sup>٢</sup> الا ذلك . وبهذا يتميز عن غيره من طفل ومجنون وبهيمة وغيرها . ومتى ضمت الارادة الى الاعلام وجب ان يكون تأثير ذلك في حسن التكليف وكذلك اذا ضم اليه ازالة العلة لان التكليف على ما ذكرنا لا يقع الا من الله تعالى ولا يعلم هو جل وعز على الحد<sup>٣</sup> الذي يقدم الا وهو يريد او كاره اذا صح فيما اعلم او<sup>٤</sup> كلف الارادة . وكذلك فلا تعلم الا وهو مزيج للعلة ولاجل هذا لا ينفصل وجود التكليف من حسنة لا ان الاعلام لو حصل على الحد الذي ذكرنا<sup>٥</sup> لم يكن تعالى مكلفا او كان العاقل لا يصير مكلفا . ألا ترى انه يعلم عند ذلك وجوب شي عليه فعلا ووجوب شي عليه تركا علم الارادة او لم يعلم فيجب ان يكتب في باب التكليف بالاعلام على ما ذكرناه<sup>٦</sup> ؟

وإذا صحت هذه الجملة قلنا ان التكليف يتناول الفعل وان لا يفعل وهذا على « مذهبنا » في ان القادر يجوز ان يخلو من الاخذ والترك والا فعلى مذهب من خالف في ذلك تتناول الافعال ابدأً ولكننا بيناه على الوجه الصحيح . وقصر ما التكليف على ذلك لان المشقة لا تكون الا في احد هذين ولا بد في التكليف من مشقة . ولانه لا بد من تردد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف<sup>٧</sup> الا الى الفعل او الى ان لا تفعل وفي كل واحد من الفعل وان لا تفعل يتناول التكليف فيه على طريقتين ففي الفعل يستوى جميعه في استحقاق المدح والثواب به<sup>٨</sup> اذا فعل على وجه مخصوص . ثم يفترقان في وجه آخر وهو انه قد يكون الذي يستحق الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب بان لا يفعله وقد لا<sup>٩</sup> يكون كذلك . فالاول الواجب والثاني الندب . واما في ان لا يفعل يستوى جميعه في استحقاق الثواب بان لا يفعل على وجه مخصوص . ثم يقع الفرق من وجه آخر وهو انه قد يستحق العقاب بفعل شي منه

(١) روى :- ذلك - (٢) ي : في المكلف - (٣) ق : - على الحد - (٤) ي : و - (٥) ي : ذكرناه - (٦) ي : ذكرنا - (٧) و هذه اللفظين تحظر كتابين لعبد الجبار مسيين « كتاب الدواعي » و « كتاب الدوافع » - (٨) ق : - به - (٩) ر : - لا .

دون غيره . فالاول هو القبيح والثاني هو ما الاول له<sup>١</sup> ان لا نفعله من ترك المطالبة بالدين ولا يخرج كل ما يتناول التكليف بان يفعل وبان لا يفعل عن ذلك .

ثم ما عدا هذا من افعال المكلف لا يدخل تحت التكليف لانه يختلف وجه امتناع دخوله في التكليف . ولا يخرج عن قسمين . احدهما لا يدخل في التكليف لانه يرجع الى صفة الفاعل . والثاني لانه يرجع الى صفة الفعل . فالاول هو ما يقع منه وهو ساه عنه او ملجأ اليه فان ذلك للحال التي ترجع اليه لا يدخل في التكليف والا فهو على الوجه الذي لولا الالجا والسهو لكان له حكم مخصوص . والثاني هو المباح لان ذلك الفعل لصفة هو عليها لا يدخل في التكليف حتى لا اعتبار فيه بحال الفاعل واذا صح انه مكلف بالافعال اقداما واحكاما فلا بد من ان يظهر له الفرق بين ما هو مكلف به وبين ما لم يكلف .

وذلك يكون باحد طريقين : احدهما ان يعرف ما اذا فعله لم يستحق به مدحا ولا ثوابا واذا لم يفعله لم يستحق به ذمما ولا عقابا وهو المباح فتعرف حينئذ ان ما عداه قد دخل تحت تكليفه . والثاني ان يعرف الافعال التي اذا فعلها يستحق به ذمما او مدحا من الواجب والقبيح فتعرف ان ما خرج عنها ليس يدخل تحت تكليفه ولا شبهه في وجوب العلم بصفة ما كلف بل الحال فيه اظهر من الحال في وجوب ان يقدر على ما كلف ولهذا لم يقع فيه خلاف وان وقع في جواز تكليف من لا يقدر .

واذا وجب ان يعرفه فحصول هذه المعرفة تكون له بطريقتين : احدهما بان يفعل الله تعالى<sup>٢</sup> فيه العلم به وهو الذي تسميه ضروريا . والثاني بان<sup>٣</sup> ينصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم وفي كل الوجهين لا بد من ان يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلف وان اختلفت حال<sup>٤</sup> هذين العلمين .

فاذا كان ضروريا تناول جمل<sup>٥</sup> الافعال وافعالا<sup>٦</sup> على اوصاف انها اذا كانت بصفة كيت وكيت فهي قبيحة او واجبة او حسنة وهذا<sup>٧</sup> هو الذي يجري في الكتب ان العلم باصول المقبحات والمحسنات والواجبات ضروري .

واذا كان مكتسبا يتناول اعيان الافعال فيفترقان من هذه الجهة وكما لا بد ان يعرف الفرق بين هذين الفعلين اللذين هو مكلف باحدهما دون الاخر فلا بد من ان

(١) ت ق ي : - له - (٢) ر ي :- تعالى - (٣) ق : ان - (٤) ق : اختلف بحال - (٥) ق : جمل - (٦) ق : وافعال - (٧) ق : وهذا جمل .

## باب في جملة ما كلف من العلوم

ذكر في هذا الباب جملة ما كلفنا من الإفعال وما يصح انفراد البعض فيه<sup>١</sup> عن البعض وما لا يتم الشيء منه الا بغيره واختلاف احوال المكلفين فيما يعلمونه واختلاف احوال العلوم فيما يحتاج التكليف اليه . فقال ان كل فعل كلفناه ينقسم الى علم وعمل . والعلم وان كان عملا ايضا فله حكم يختصه لا يشاركه العمل الذي ليس يعلم فيه . فلهذا صح منه افراده بهذا الاسم ولو امكن ايراد عبارة تتناول هذا الذي جعلناه علما من دون ما يفيد فيه معنى العمل لكان الاولى ان نعبر عنه بها ولكن ذلك متعذر .

فاذا صح ما قلناه فالعمل يفتقر الى العلم والعلم لا يفتقر الى العمل . وانما افتقر العمل الى العلم لوجهين : احدهما انه<sup>٢</sup> ما لم يعرف المر الفعل الذي قد كلف لا يمكنه الاتيان به . ولا يكفي ان يعرف عين الفعل دون ان يعرف الوجه الذي قد كلف ايقاعه عليه اذ ليس المطلوب منه مجرد الافعال وهذا وجه ثان يوجب حاجة العمل الى العلم لئلا يكون مقدا على ما تجوزه قبيحا وليكون واقفا انه قد اتى بما هو تكليفه . فاما العلم فقد يستقل بنفسه . ألا ترى انه قد يحصل العلم فيما يمتنع فيه العمل وهو نحو العلم بالله عز وجل وصفاته واذا امكن فيه العمل فقد يتفرد علم واحد عن عمل آخر بل يلزم الغير ذلك العمل وهذا نحو العالم الفقير بعلم الغنى حكم الزكاة<sup>٣</sup> فعليه العمل دونه . وكذلك يعرف الرجل المرأة احكام الحيض . وتبين صحة هذا ان احد العالمين اذا عمل بعلمه ولم يعمل الاخر به فقد صار علم غير العامل كعلم العامل في اقتضائه لسكون النفس ولم يؤثر فيه فقد العمل فعلى هذه الوجوه يتفرد العلم عن العمل ويمتنع انفراد العمل عن العلم .

ثم سأل نفسه عن الفرق بين العالم الذي يعمل بعلمه وبين العالم الذي لا يعمل بعلمه . وتحصيل ذلك انها من حيث هما عالمان قد سكنت نفسيهما<sup>٤</sup> الى ما اعتقدها لا يختلفان ومن حيث اتى كل واحد منهما بالعلم على الحد الذي وجب عليه لا يفرقان ايضا . وانما تختلف حالهما في وجوه ثلاثة . احدها ما ثبت للعالم العامل من

يفصل بين حالتين وكونه مكلفا في احديهما دون الاخرى<sup>١</sup> . وانما يتم له ذلك بان يعرف الشرط الذي معه يجوز تكليفه والشرط الذي معه لا يجوز تكليفه<sup>٢</sup> وتفصيله يطول وجملة انه اذا كان مزاح العلة في فعل ما كلف متردد الدواعي فيه فهو مكلف بذلك الفعل واذا لم تكن هذه الصفة لم يكن مكلفا . فدخل تحت اراحة العلة القدرة وضروب التمكين والالطاف وما شاكلها مما يحتاج المكلف اليه ويدخل تحت تردد الدواعي زوال الاجل والاستعانة بالحسن عن القبيح على ما يفصل القول فيه في مواضعه<sup>٣</sup> ان شا الله . ثم لا يكون من شرطه ان يعلم انه مكلف بل يمتنع علمه بذلك لانه انما يكون مكلفا لشي يفعله في الثاني ولا طريق له من جهة العقل الى العلم ببقائه الى الثاني بلا<sup>٤</sup> يعلم انه كان من قبل مكلفا ويعلم انه ان بقى على هذه الشرايط كان مكلفا .

وذكر في آخر الباب فصلا معناه ان هذا التكليف لا بد له من ثمرة وهي الوصول الى نهاية المطلوب والخلاص من نهاية المخدور اذ المعلوم ان نهاية المطلوب هو المنافع الخالصة الدائمة المفعولة على طريق الاجلال والاعظام . ونهاية المخدور المضار الخالصة المفعولة على وجه الالهانة والاستخفاف وليس المقصد بالتكليف الا الاتصال الى تلك المنافع ولكن يتعلم افراد التكليف بما يوصل اليها فقط ولا يستحق على وجه الساعة العقاب بتركها . وذلك لان الذي يمكن فيه ان يتصور فيه انه يوصل الى المنافع ولا يستحق بتركه المضار ليس الا النوافل وتكليفها ابتداء غير ممكن لان<sup>٥</sup> وجه حسن تكليفها ما فيها من التسهيل للواجبات والترغيب فيها فلا بد من ان تكون تابعة للواجبات . واذا لم يكن بد من تكليف الواجب فن حكمه ان فاعله يستحق المدح وتاركه يستحق الذم والعقاب فصار اذا استحقاق العقاب على طريق التبع لاستحقاق الثواب لا انه مقصود في نفسه . فهذه جملة الكلام في بعض<sup>٦</sup> هذا الباب . وقد كرر الكلام في التكليف من هذا الكتاب في مواضع مختلفة على فنون شتى ونحن نذكر في كل موضع من ذلك ما هو المقصد به ان شا الله تعالى<sup>٧</sup> .

(١) ق : احدهما دون الاخر . (٢) ق : الذي يجوز تكليفه . (٣) ق : - في موضعه . (٤) ر : بل (٥) ق : ا . بان . (٦) ر : - بعض . (٧) ر : - تعالى .

(١) ر : - فيه . (٢) ر : ان . (٣) ر : ق : الزكاة . (٤) ق : نفسيهما . (٥) ر : انفسها .

ثواب على هذا العمل وذلك مفقود في صاحبه . والثاني ان عمله بعلمه يصير سببا لانشرائح صدره ولزيادة خواطر ترد عليه تفتح له من العلم ابوابا ويجرى ذلك مجرى اللطاف الزائدة التي انما<sup>١١</sup> يفعلها الله تعالى بالمهتدين على ما قال « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَزَادَتْهُمْ رِزْقًا مِنْ رَبِّهِمْ يَبْتَغُونَ الْبِرَّ وَالْإِحْسَانَ مَا نَدَّاهُمْ بِهِمْ »<sup>١٢</sup> ويصير ذلك كالمستحق بهذا العمل فهذا<sup>١٣</sup> لا يثبت للعالم الذي لا يعمل كما لا تثبت زيادات الهدى بغير المهتدى . والوجه الثالث ما يحصل من بركات علم<sup>١٤</sup> العامل على من<sup>١٥</sup> ياخذ عنه ويتعلم منه فان اثره اشد ظهوراً وبركاته اظهر وفورا من البركات التي تثبت للعالم الذي جرد العلم عن العمل لان المتعلم اذا رآى العالم يعمل بعلمه كان ذلك داعيا له الى الخير ومتى رآه راغبا عن العمل صرفه ذلك عن العمل .

ولما ذكر انقسام التكليف في الفعل الى العلم والعمل جاز ان يتوهم متوهم ان العلوم كالاعمال في باب ان المكلف ماخوذ بتحصيلها اجمع كما انه مكلف في الاعمال بذلك . وليس كذلك بل العلوم مفارقة للاعمال فبعضها لا بد من ان يختلف<sup>١٦</sup> الله فيه وبعضها هو الماخوذ بتحصيلها . وان كان الجميع اذا حصل فهو مضاف اليها اضافة مخصوصة فيقال : هو علمونا ولا يقال : بدلا من هذا في العمل لو خُلِقَ فينا انه عملنا وهذا الذي يخلقه الله هو الذي يُعبر عنه بالضروري ولا بد من ان يتقدم على التكليف بباقي العلوم والاعمال ويجرى مجرى التمكن والاقدار واللفظ لانه كما لا يتم التكليف الا بهذه الامور فكذلك لا يتم الا بتقدم هذه العلوم . وتجري هذه العلوم في وجوب حصولها او لا يتأى<sup>١٧</sup> التكليف ببقائها مجرى العلوم اجمع في وجوب تقدمها اولاً على الاعمال . فكما اذا لم يكن هناك علم لا يتأى الاتيان بالعمل على ما كلف فكذلك ما لم تتقدم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العلوم الاخر فلاجل ذلك اجريناها مجرى القدرة وغيرها .

وقد قسم ما يجب تقدمه على التكليف من قبيل الله تعالى الى قسمين : احدهما ما يكمل به العقل والثاني ما هو اصول الادلة . والكلام في العلوم التي يُعبر عنها بالعقل المذكور في غير موضع . واما اصول الادلة فهي ايضا علوم ضرورية وفي الغالب لا ينفك كمال العقل عنه فان اصل الدلالة على ان العبد محدث هو تعلق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة كمال العقل . وكذلك فأصل الدلالة على اثبات الاكوان حصول الجسم مجتمعا مع جواز ان يبقى مفترقا وذلك لم<sup>١٨</sup>

يعرف ضرورة ولكن انما فصل بين ذلك وبين ما هو من كمال العقل والله اعلم . لانه قد يكون المكلف تارة غير مكلف باشيا فلا يلزم ان يعرف اصل الادلة فيها وهذا على ما نقوله من صحة انفراد التكليف العقلي عن التكليف السمعي . فاذا لم يكن مكلفا بالسمعي<sup>١٩</sup> لم يلزم علمه بمخبر الاخبار وهو اصل الدلالة على الشرعيات ففي هذا ما اشبهه لا يمتنع انفراد اصول الدلالة عن كمال العقل ولا شبهه في ان العلم باصول الادلة يجب ان يكون ضروريا لانه لو لم يكن كذلك للزم<sup>٢٠</sup> ان يكون على كل دليل دليل وهذا يؤدي الى ما لا غاية له من الادلة . وليس هذا من الباب الذي نقول انه ليس يجب ان يكون كل علم مكتسب له اصل ضروري يرد اليه لان<sup>٢١</sup> الغرض بهذا النفي ان يثبت مثل هذا الحكم الذي تثبته باستدلال في موضع آخر ضرورة وهذا يختلف . فربما وجد وربما لم يوجد فقها يوجد هو كالعلم بقبح الكذب<sup>٢٢</sup> الذي فيه منفعة او<sup>٢٣</sup> دفع مضرة فانه<sup>٢٤</sup> مردود الى الكذب الحالي عنهما . وليس العلم باثبات الصانع بمردود الى العلم بالمحدث في الشاهد .

ثم نحكم بان كون<sup>٢٥</sup> احدنا محدثا نعرف ضرورة . وكذلك الحال في صفاته وان كان في هذا ايضا لا بد من ان يكون الاصل معروفا ضروريا<sup>٢٦</sup> على ما تقدم . فيجب ان نعرف الفرق بين هذين . فاذا حصل للمكلف كمال العقل وعرف اصول الادلة لزمه من بعد تحصيل المعارف وجملتها لا تخرج عن امور ثلاثة . احدها العلم بالافعال التي كلف وبصفتها والوجوه التي عليها تقع . والثاني العلم بالمكلف وصفاته وحكمته . والثالث العلم ما يستحقه بهذه الافعال من منافع ومضار . والاول<sup>٢٧</sup> انما يجب لكي يتأى منه الاتيان بما كلف على وجهه<sup>٢٨</sup> على ما تقدم القول فيه . واما العلم<sup>٢٩</sup> بالمكلف وصفاته وحكمته فانما يجب لوجوب العلم الثالث ويقدر تحصيله الا بتقدمه<sup>٣٠</sup> عليه . واما الثالث فلانه يصير لطفاً له في فعل الواجب ويُعَسَّب التيسير . واللفظ متى كان من فعل المكلف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس فلزمه تحصيله لنفسه . ألا ترى انه اذا علم استحقاقه للثواب بالواجب دعاه ذلك الى فعله واذا علم استحقاقه للعقاب بالتقبيح صرفه ذلك عن فعله فلا بد من ان يحصل هذا الداعي وهذا الصارف ولن يتم ذلك الا معرفة الله جل وعز . فاذا جرى في الكلام انها لطف فالغرض ان ما هو لطف في الحقيقة لا يتم دونها . والباب

(١) ر : بالس . - (٢) ي : لزم . - (٣) ق : ان . - (٤) ق : الكلف . - (٥) ق : و .  
 (٦) ق : من ر : فانه . - (٧) ق : يكون . - (٨) ر : ضرورة . - (٩) ي : فلو لاول . -  
 (١٠) ر : حقه . - (١١) ي : الالة . - (١٢) ق : تقدمها .

(١) ق : انما . - (٢) سورة محمد ٤٧ آية ١٩ . - (٣) ق : و هذا . - (٤) ر : علم العالم العامل . - (٥) ق : لمن . - (٦) ر : يختلف . - (٧) ي : اولاً ليتأى . - (٨) ر : ي . - (٩) لم .

مترجم بهذا الفصل الاخير وانما ذكرت الجملة المتقدمة توطية لذلك .

فاذا صحت هذه الجملة ولزمته هذه الضروب الثلاثة من العلوم فعلوم انها في انفسها مختلفة في طرقها . اما علمه بالملكف<sup>١</sup> الحكيم وصفاته وما يستحقه من جهته من نفع وضرر<sup>٢</sup> فلا وجه فيه الا الاستدلال بكل حال . واما علمه بصفات الافعال وما كلف فعلا او تركا فعلى ضربين : احدهما نعرفه ضرورة كوجوب شكر النعمة ودفع الضرر ومسا شاكلها . وكقبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر وكحسن الاحسان الى ما شاكل ذلك مما نعوده<sup>٣</sup> في مواضعه . والثاني نعرفه باستدلال ثم<sup>٤</sup> ينقسم فربما كان استدلالا عقليا وربما كان شرعيا فصارت الشرعيات اجمع مختصة بان طريقها الدليل . وانقسمت العقليات الى ما قدمناه . واذا جرى في الكلام انه معروف من ضرورة الدين فانما يراد به ان علمنا بان النبي صلى الله عليه كان يتدين بذلك وبعقله ضروري والا فاحكام الشرع كلها نعرف بالدلالة .

وعنه

## باب في ذكر اقسام ما كلفناه من العلوم

هذا الباب يشتمل على فصلين : احدهما اقل ما يجوز ان يكلف المر علماء **والثاني** ما قد استقر عليه التكليف من الاصول التي لا بد من معرفتها . وفي الاول سرب من الخلاف بين « شيوخنا » . وكان « ابو علي »<sup>١</sup> يقول : ان اقله ان يعرف الله بتوحيده . ولا يلزم معرفة عدله لانه علم بغيره من الافعال . وكان « ابو هاشم » يقول : لا بد من ان يعرفه بتوحيده وعدله ويعرف استحقات الثواب والعقاب **لما** قد ثبت ان المعرفة تجب لانها لطف ولا يثبت اللطف بمجرد العلم بذاته وصفاته وعدله دون ان ينضاف اليه ما ذكرناه . ويقول : ولو ثبت ان وجوب العلم بالله تعالى هو لما قاله « ابو علي » من وجوب شكر المنعم وان ذلك لا يتم الا بمعرفة كان من الواجب اضافة العلم بالعدل اليه لانه لا يعلم انه تعالى قصد بما فعله وجه الاحسان حتى يستحق على ذلك الشكر الا بعد العلم بانه عادل حكيم . وقد اختار **القاضي القضاة** ان تكلف بعد ذلك فعل واجب او تحرر امر قبيح وان يبقى **لهدرا** من الوقت يتمكن فيه من ذلك لانه غير جاز ان تكليف اللطف ولا تكلف **المطلوب**<sup>٢</sup> فيه لان اللطف لا يراد لنفسه وانما يراد لما هو لطف فيه . فاذا كان كذلك **ولم يقع**<sup>٣</sup> بهذه المعرفة انتفاع الا بما ذكرناه فيجب تنقيه هذا القدر فان فعل فيه واجبا او اجتنب قبيحا . فقد فعل ما عرض له واستحق به الثواب والا جاز في الوقت **الثاني** من الله جل وعز ان يحترمه .

لما جملة ما كلف المر العلم به الآن فيذكر على وجوه فيقال : يلزمه ان يعرف التوحيد والعدل ويقتصر عليهما ويجعل الابواب الاخر داخلة في سباب<sup>٤</sup> العدل . وقد يفصل فيقال : يلزمه ان يعرف التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث انتصب للخلاف في الوعيد وفي الاسما والاحكام قوم قد وافقوا في العدل . وربما يذكر فيقال : يلزم معرفة التوحيد والعدل والنبوات والشرائع . فيكون العدل قد يضمن الوعد والوعيد وغيرها .

(١) ر ق : كلفنا . - (٢) هو ابو علي بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي امام المعتزلة في بصرة ووفاته سنة ٢٠٣ هـ - ٩١٥ م . - (٣) ق : للطف . - (٤) ر : يقع له . - (٥) ر ي : - باب .

(١) ق : بلا كلف . - (٢) ق : ضرر . - (٣) ر : نعوذ . - (٤) ق : - ثم .

وقد جعل هذه الجملة في الكتاب مرتبة على احد طريقين فقال : كل ما يلزم معرفته لا يخرج من ضررين : اما ان يكون مضافا الى اسبابها وتقدم طرقها <sup>١١</sup> والامور الموصلة اليها . واما ان يكون <sup>١٢</sup> مضافا الى معلوماتها وذلك وان كان هو العرض بما بيناه فهو على غير ذلك الترتيب لانك بقولك انه يضاف الى امتناع <sup>١٣</sup> طرقها ترتيبها <sup>١٤</sup> يعلم بحجة العقل فيدخل فيه التوحيد والعدل والنبوت وغير ذلك وما يعلم بالكتاب والسنة والاجماع من احكام . ولا يلزم على ذلك ان يضاف القياس وجبر الواحد الى هذه الادلة الاربعة لان دلالتها مرتبة على الاجماع وهو الاصل فيها فلا يجب افرادها .

واما اذا اضفته الى المعلومات فهو بان <sup>١٥</sup> تقول علوم التوحيد وعلوم العدل . ثم كذلك في ساير هذه المعلومات . ولكل واحد من هذه المعلومات مقدمات <sup>١٦</sup> لا يتم المقصود دون العلم بها فيجري مجراها في وجوب العلم بها كما جرى العلم بالله وبعده مجرى العلم باللطف الحقيقي من العلم بالثواب والعقاب في انه واجب <sup>١٧</sup> كوجوب لما لم يمكن الوصول اليه من دونه . وكما ان كثيرا من علوم العقل وغيره من الضروريات جرى مجرى العلم باصول الادلة وهو المقصود وعليه تقف حصة النظر والاستدلال . ولكن لا يتفرد العلم باصول الادلة عن هذه العلوم الاخر فعمل القديم تعالى الكلي . وانما يريد بهذه المقدمات ما يتصل بالعلم بحدث العالم وما اشبه ذلك في كل <sup>١٨</sup> باب على ما يترتب . فيجب على المكلف بتحصيل <sup>١٩</sup> العلم بهذه الوجوه اجمع وليس غرضنا بذلك ان على كل مكلف ان يعرف تفاصيل هذه الادلة وما به تحل الشبهة وتدفع الامسولة ويحترز من النقوض وان نعرف تحرير العبارة في هذه <sup>٢٠</sup> الجملة لانا لو قلنا ذلك لاخرتنا كثيرا من مكلفي العوام من لزوم ذلك لهم وانما نريد به ما لا تتعذر على العامى معرفته من اجل هذه الابواب . فهذه طريقة القول في ذلك .

## باب في ذكر ترتيب هذه العلوم

المقصود بهذا الباب كيفية ترتيب هذه <sup>٢١</sup> العلوم التي ذكرنا انها تلزم المكلف وما له حظ الرتبة وما يلزم في الثاني . والاصل في ذلك ان الذي يلزم العلم به **اولاً** هو التوحيد وترتب عليه العدل لوجهين : احدهما ان العلم بالعدل علم بافعاله **لعلى** فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح ان نتكلم في افعاله التي هي كلام في غيره . **والثاني** انما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً وذلك من باب التوحيد فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد ليبنى العدل عليه وكما لا بد من ترتب العدل على التوحيد **فلا بد** من ترتيب <sup>٢٢</sup> التوحيد على مقدمات لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها . **الآتري ان الغرض** بالتوحيد هو تفرده عز وجل بصفات لا ثاني له في استحقاقها <sup>٢٣</sup> ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الاجسام وحاجتها الى محدث واثباته جل وعز محدثاً لها دون غيره . ثم بيان <sup>٢٤</sup> الصفات التي تثبت له لذاته وما يستحيل عليه فيجب ان تعرف هذه الجملة **اولاً** . واذا ثبتت فقد عرف التوحيد . ثم يبنى العدل عليه والعدل ايضاً مقدمات بترتب ما هو المقصود بالعدل عليها . **الآتري ان الغرض بالعدل** هو انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب عليه فاذا كان كذلك فلا بد من ان نعرف احكام الافعال والوجوه التي تؤثر في الاحكام نحو ما يقبح ويحسن ويجب وما يؤثر في القبح والحسن والوجوب بل لا بد من <sup>٢٥</sup> ان نعرف ما ليس له في الوجود صفة زائدة على حدوثه كتحرك الحركة اليسيرة والكلام اليسير اذا وقعا من التام والساهي . وانما وجب العلم بهذه الاشياء لاننا نريد اثباته جل وعز فاعلاً للواجب ونريد ان ننفي عنه ان يقع عن فعله قبيح <sup>٢٦</sup> . وكما ننفي هذا عن فعله ننفي ان يقع في افعاله ما لا يختص بوجه زايد على <sup>٢٧</sup> حدوثه حتى لا يكون موصوفاً بالحسن ولا بالقبح <sup>٢٨</sup> . فاذا نحن عرفنا هذه الاصول ونفينا ان يقع في فعله القبيح <sup>٢٩</sup> واثباته فاعلاً للواجب ولما هو حسن واحسان دخل تحت هذه الجملة ما يتصل بالنبوت من التكليف الشرعية لانه جل وعز اذا علم ان صلاح عباده يتعلق بامر من الامور

(١) ي : ترتيب - (٢) ق ر ت : - هذه - (٣) ر ق ي : ترتيب - (٤) ق : ثبات - (٥) ق : من - (٦) ر ق ي : في فعله قبيح - (٧) كذا ق و ي : يتخروم في هذا الموضع - (٨) ر ي : القبح - (٩) ق : افعاله القبيحة .

(١) ر ي : مضافا الى طرقها واسبابها - (٢) ر : تكون معلوماته - (٣) ر ق : - امتناع - (٤) ر ق : تريد ما - (٥) ق : ان - (٦) ت ق ي : مقدمات - (٧) ي : وجب - (٨) ق : فكل - (٩) ر : تحصيل - (١٠) كل ما تقدم من الصفحات ق و ي و ر ساقط من ت .

ألا ترى ان كثيراً من العبادات بتعلق باوقات وهي من فعل غير المكلف فلا يمنع ان يقف تكليفه على فعل من جهته وهو الظن بخصوص الذي عند حصوله بأمره العمل . ثم لا يكون عمله عملاً بالظن فان الاحكام لا تكون مظنونة قط وانما العلم يدخل في طرقها والا فتى حصل غالب الظن في حصول نفع او ضرر علم اسماً بعقله حسن الاقدام او وجوب التحرر فهكذي الحال فيها سبيله سبيل الاجتهاديات في الشرع ان الاحكام فيها معلومة<sup>١١</sup> فليس لاحد ان يدعي علينا النقض في قولنا من قبل ان العمل مفتقر الى العلم للوجهين اللذين ذكرناهما اذ<sup>١٢</sup> قد بينا ما يسقط ذلك عنا فعلى هذه الطريقة يجري هذا الباب .

لا سبيل لهم الى معرفته من جهة العقول فلا بد من ان يبعث اليهم من يعرفهم ذلك فيكون من باب إزاحة العلة . ويدخل في جملة العدل . ونعلم ان ما يأمر به فهو حسن<sup>١٣</sup> وما ينهى عنه فهو قبيح<sup>١٤</sup> وما يخبر عنه فهو صدق<sup>١٥</sup> واذا دخل تحت العدل النبوات والشرايع فقد دخل تحتها الوعد والوعيد . لان العلم بهما<sup>١٦</sup> على الحد الذي يثبت<sup>١٧</sup> الا ان هو من جهة السمع . وكذلك اذا وجب ان يعرفنا الله تعالى<sup>١٨</sup> مصالحنا فقد تضمن بذلك بيان المنزلة بين المنزلتين لان علينا تكليفاً فيما تجريه من الاحكام على المكلفين ومن تسميتهم باسم مخصوصة لما لنا في ذلك من ضرر اللطف والصلاح . وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لما لنا فيه من الصلاح وكل هذه الاصول وما يتعلق بها قد دخل تحت التوحيد والعدل على ما فصلناه ولن يخرج كل خلاف يقع في ابواب العدل عما ذكرناه لاننا ننفي عنه فعل القبايح<sup>١٩</sup> والحجيرة<sup>٢٠</sup> تضيفها اليه ونحن نثبت كثيراً من الافعال افعالاً له لانها حسنة و« الثنوية »<sup>٢١</sup> نعتقد قبحها فتنبه عنه . ونحن نقول انه يجب عليه تعالى ان يلطف للمكلف . واصحاب اللطف ينفون عنه هذا الوجوب . وبالعكس من ذلك يوجب القابلون بالاصلاح فعل الاصلاح ونحن ننفي وجوبه فاذا تدبرت هذه الجملة عرفت ان جميع مسائل العدل لا تخرج عما ذكرناه .

ثم ذكر في آخر الباب فصلاً اسقط به سؤال من يقول كيف قصرتم<sup>٢٢</sup> التكليف من جهة الافعال على العلم والعمل وقد علمتم<sup>٢٣</sup> ان كثيراً من التكاليف العقلية والشرعية موقوف على الظن ؟

والجواب ان الظن قد دخل تحت قولنا عمل فلا يلزم على ظاهر اللفظ افراده باسم آخر هذا وقد ذكرنا انه لو امكن تسمية العلم الذي قد يستقل بنفسه باسم غير ما ينسب فيه عن الفعلية لكان هو<sup>٢٤</sup> الواجب وانما تعلق اكثر التكاليف دينياً ودينياً بالظنون لتعذر ان يصل المر هو<sup>٢٥</sup> الى العلم بالواقعات في المستقبل فاقيم<sup>٢٦</sup> الظن مقامه ووجب على القديم جل وعز تمكين المكلف من الامارات كما لزمه تمكينه<sup>٢٧</sup> من الادلة فيما وجب تحصيل العلم به وغير ممتنع ان يكون لزوم فعل من الافعال موقوفاً على شرط يحصل من المكلف كما لا<sup>٢٨</sup> يمتنع وقوفه على شرط ليس من فعله .

(١) ي : - فهو . (٢) ر ق ي : فصلق . - (٣) ت : بها . - (٤) ت ي : ثبت . - (٥) ر ي : - الله تعالى . (٦) « الحجيرة » هي الفرقة التي تنفي القدرة للعباد وقالوا بالارجاء بالايمان وبالجزير في الاعمال على مذهب جهم بن صفوان . - (٧) « الثنوية » وهم قالوا يقدم النور والظلمة وزعموا ان العالم مركب منها . - (٨) ي : حصرتم . - (٩) ر ق ي : عرفتم . - (١٠) ت : - هو . - (١١) ق : - هو . - (١٢) ي : واقيم . - (١٣) ق ي : تمكته . - (١٤) ر ق ي : لم .

(١) ت : معلوم (كذا) . - (٢) ق : وقد ؛ ت : اذا .

بب ان لا يكلف<sup>١</sup> من وصفناه به<sup>٢</sup> المعارف لان وجه وجوبها كونها طافاً وقد سار هذا المكلف ممن لا يخجل بواجب ولا يقدم على قبيح .

فان قيل فما جوابكم ان قلتم انه لا يكلف العلم بالله وانه يدخل الجنة مستحقاً للثواب فقد اجزتم ان من لا يعرف الله يستحق الثواب ؟ وان قلتم لا بد من ان يختلف فما وجه حسن تكليفه والحال ما قلناه ؟

والممكن في الجواب عنه احد طريقين : اما ان نقول : لولا ورود السمع بان من لا يعرف الله لا يدخل الجنة مثاباً لأجزنا فيمن وصفته ان يتفرد تكليفه عن المعارف فيدخل الجنة لكن ما ذكرناه المانع فانكشف لنا بهذا السمع ان لا ثبات لما ذكره<sup>٣</sup> السائل . واما ان يقال ان هذا الذي علم من حاله ما وصفته قد ثبت انه اذا عرف ما ذكرناه كان داعيه أقوى فلا بد من ان يعرض لهذه المعرفة لما قد ثبت ان اللطف يجب ان يفعل بالمكلف على ابلغ الوجوه . فان ما دل على وجوب اللطف دل على ان الابغ مراعاً<sup>٤</sup> فيه فهذه الحال<sup>٥</sup> ما سأل عنه . والذي اضعناه الى المعارف من شكر النعمة انما هو في شكر النعم التي تتصل<sup>٦</sup> اليه من جهة الله لانها التي لا ينفك احد من المكلفين عنه ولانها التي لا يرد عليها ما يحبطها فتحل من هذا الوجه محل المعارف . وليس لاحد ان يضيف الى ذلك بر الوالدين لانه قد لا يكون لازماً من جهة العقل بان لا يكون من جهة الوالد<sup>٧</sup> نعمة واحسان الى ولده بان يطأ امرأة فيحبلها ويغيب عنها فتلد ويبلغ الولد ثم يعود اليه<sup>٨</sup> والده ولم يكن منه الا ان قضى شهوته واذ به فلا نعمة له عليه ولا شكر يستحقه على ولده . وكذلك فقد يقع في الاباء من يحبط نعمه على الولد فلا يستوجب الشكر ولكن لما كان الغالب من حال ابا الحنسو<sup>٩</sup> والشفقة على الاولاد جاز ان يشبه الحال فيه وان كان على كل وجه لا يمتنع ورود الشرع ببر الوالد على جميع الحالات فهذا هو الكلام في الفعل الذي يتفق في المكلفين .

فاما اتفاقهم في الكف عن الفعل وهو<sup>١٠</sup> كالامتناع من الظلم والكذب والجهل وغير ذلك لان قبحه لا اختصاص له ببعضهم الا ما له بسايرهم فوجب الاتفاق فيه لا محالة .

فاما القسم الاخر من العقليات فانما يفترق حالهم فيه لاقترافهم في سببه وهذا

## باب في بيان ما يجب ان يتفق في التكليف وما يجوز ان يختلف

اعلم انه ذكر في اول الباب ما قد تكرر من ان على المكلف معرفة الله تعالى<sup>١</sup> بصفاته ثم معرفة صفة ما كلف من الافعال وليس هو المقصود بالباب بل الغرض ان ما قدمناه من التكليف فعلاً وكفياً هل يتفق في جميع المكلفين او يختلف فيهم ؟ وما الذي يقضى باتفاقهم في كونهم مكلفين<sup>٢</sup> وما الذي يختلفون فيه هو الاصل<sup>٣</sup> في ذلك ان التكليف لا تعدو<sup>٤</sup> احد وجهين : اما ان يكون تكليفاً عقلياً او تكليفاً سمعياً والغرض بالعقلي ما يكون الطريق الى معرفته العقل وان كان ربما يختلف فقد يتوصل اليه تارة بالاضطرار وتارة بالاستدلال . والمراد بالسمعي ما يكون طريق معرفته السمع وكله لا بد من الاستدلال فيه على ما تقدم . فاذا ثبت ذلك فالعقليات على ضربين : احدهما ما يتفق المكلفون فيه لاتفاقهم في سببه . والثاني يختلفون فيه<sup>٥</sup> لاقترافهم في سببه . فالاول ينقسم الى فعل وكف بحسن الفعل والفعل هو المعارف التي تتصل بالله جل وعز وعدله وما هو مستحق من جهته من الثواب والعقاب ويعد في هذا القبيل شكر نعم الله تعالى خاصته دون نعم غيره مما<sup>٦</sup> قد يجوز انفكاك المر عنه وما كان من القبيل الذي يعد في الكف فكالاتمناح<sup>٧</sup> من القبايح العقلية نحو الظلم والكذب وغيرهما من جهل وما شاكله . وانما استمرت الحال في جميع المكلفين في نحو<sup>٨</sup> باب المعرفة لان وجوبها هو لاجل كونها لطفاً وهذا شايع في جميعهم اذ لا احد من المكلفين الا ومتى عرف استحقاق الثواب والعقاب حصل له الداعي والصارف وذلك هو المطلوب . فلذلك استوت حالهم في وجوبه عليهم . والمشكل من الجملة موضع واحد وهو انه لو قدر ان يقع في العقلاء من يعلم الله تعالى من حاله انه يقدم على الواجب العقلي و يكف عن القبيح العقلي من دون ان يعرف الله عز وجل ويعرف استحقاق الثواب والعقاب من قبله حتى لا يكون له في هذه المعرفة لطف وحتى ان<sup>٩</sup> تكون حاله كحال من يعلم انه تقدم على العقليات وان لم يكلف بالشرعيات فكما انه لا يحسن تكليفه بالشرعيات . فكذلك

(١) ل : لا يجب ان يكلف (٢) ر ق ي : - به . (٣) ت : ذكرناه . (٤) ر ي : مراعى . (٥) ت : فهذا (كذا) الحال (٦) ر ي : فهذه حال . (٧) ر ق ي : من الوالد . (٨) ق : له . (٩) ر ت ي : من احوال الاباء الحنسو . (١٠) ت : - هو .

(١) ي : - تعالى . (٢) ر : به . (٣) ي : والاصل . (٤) ق : تعدوا . (٥) ت : ق : - . (٦) ت : فيها . (٧) ق : فالامتناع . (٨) ر ت ق : - نحو . (٩) ت ر ق : - ان .



كنحو ردّ الوديعه وقضاً الدين والانصاف اذ ليس يجب على كل احد ان يستودع<sup>١١</sup> ولا ان يستدين ولا ان يحمي هذا فيما يتصل بحقوق الغير . وقد يتفاوتون ايضاً فيما يرجع اليهم نحو دفع الضرر فقد يدفع اليه بعضهم دون بعض فيجب عليه اذا لم يبلغ الحال به حدّ الاجأ<sup>١٢</sup> . فعلى هذه الجملة تجرى العقليات .

فاما السمعيات فانما نتكلم فيها وقد ختمت النبوة لمحمد صلى الله عليه وآله<sup>١٣</sup> وعلم القديم جل وعز ان مصالح العباد لا تختلف في هذا الشرع الى ان ينقطع التكليف عنهم . فحلت هذه الشرعيات في انها لا تتغير محل العقليات هذا على اطلاق القول . ثم تنقسم ايضاً هذه السمعيات ففيها ما لا يتفاوتون فيه في الجملة لاتفاقهم في الاسباب كنحو الطهارة والصلاة والصوم وغير ذلك وان كانت التكاليف تختلف<sup>١٤</sup> في ذلك على بعض الوجوه بالسفر والمرض وبالحيض والطمهر وفيها ما لا يتفقون في سببه كنحو الزكاة والحج والجهاد والحدود والقصاص وغير ذلك . فعلى هذه الجملة يجري هذا الباب .

## باب فيما يلزم المكلف أولاً

ما لزح به الباب لن يتم الا ببيان فصول كثيرة تجد بيانها عند الكلام في النظر والمعارف من هذا الكتاب لكن الذي لا بدّ من بيانه هاهنا الاشارة الى وجوب النظر والاسباب التي عندها يجب<sup>١٥</sup> النظر وما يتصل بذلك . ثم<sup>١٦</sup> بيان انه اول الواجبات . فاما وجوب النظر فانما تفيد بذكر الطريق لان اول ما ينظر الناظر فيه هو اثبات الاهداس وحدوثها<sup>١٧</sup> . ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدمت وذلك لا يكون علماً بالله بل العلم به اولاً هو ان<sup>١٨</sup> للجاسم محدثاً ولذلك ذكرنا لفظ<sup>١٩</sup> الطريق . فاذا اردت الدلالة على وجوب النظر فلا وجه الا حصول الخوف من تركه وقد تقرّر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان او مظنوناً متى كان المحترز منه اعظم من المتحرز به ولا فرق بين المضارّ الدينية والمضارّ الدنيوية<sup>٢٠</sup> خلافاً لما جرى<sup>٢١</sup> الا على<sup>٢٢</sup> ان ذلك مقصور على المضارّ المعتادة وان<sup>٢٣</sup> عداها مردود<sup>٢٤</sup> اليها . وهذا الخوف لا بدّ من حصوله في الاول لكل عاقل مكلف اذا حصلت الاسباب التي لتذكرها او بعضها . ثم لا معتبر من بعد<sup>٢٥</sup> بانكار من ينكر هذا الخوف لان من الجائز ان يكون مظهره لغير ما هو منطوق عليه وقد يجوز اذا حصل الجمع العظيم ان يكونوا قد خافوا في الاول<sup>٢٦</sup> . ثم اجتهدوا في ازالته عن انفسهم بغير النظر . وربما<sup>٢٧</sup> اعتادوا سماع هذا التخويف وتكرّر ذلك على مسامعهم فليس ذلك عليهم<sup>٢٨</sup> حتى يفقد<sup>٢٩</sup> التمييز .

فاما سبب هذا الخوف فوجوه :

منها ما نسمعه من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضاً وتكفير بعضهم بعضاً فنخاف عند ذلك<sup>٣٠</sup> الخطر والغرر فيما هو فيه . وقد يكون ذلك عند دعا<sup>٣١</sup> الدعاء ووعظ الواعظين وقصص القصص أو عند نظره<sup>٣٢</sup> في كتاب فان بعض هذه الامور تقارب<sup>٣٣</sup> بعضاً .

ومنها ما يحصل له من الشبه من ذى قبل اذا شاهد في نفسه آثار النعم فيخاف

(١) ت : التي يجب ما عداها . (٢) ق : و . (٣) ر : حدثها . (٤) ق : لفظة . (٥) ر : الدلوية . (٦) ت : انما . (٧) ر : من بعد . (٨) ق : اولاً . (٩) ي : فرجماً . (١٠) ق : طه . (١١) ت : ذلك . (١٢) ر : نظر . (١٣) ق : يفارق .

(١) ق : وليس كل احد يستودع ؛ ر : اذ ليس كل واحد يستودع . (٢) ت : جهة الاجأ . (٣) ر : و . وآله . (٤) ق : مختلفة .

ان لم يعرف المنعم ان يعصيه فيستحق من قبليه الذم والعقاب .

ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الاشياء من خاطر يُلقبى اليه من قبله تعالى او من قبل بعض الملائكة بامرهم جل وعز يتضمن ذلك الخاطر نحو<sup>١١</sup> ما يتضمنه دعا الداعي<sup>١٢</sup> الى الله تعالى فثبت الخوف على احد هذه الوجوه ولم يختلف « مشايخنا » في ان عند دعا الدعاء<sup>١٣</sup> يستغنى عن الخاطر . وانما قال « ابو هاشم » : لا بد من خاطر وان تنبه من ذى قبل . والصحيح ما قاله « ابو علي » لان الخوف اذا حصل بالتنبه من ذى قبل على حد ما يحصل بالداعي فما اوجب استغناؤه عن الخاطر في هذه الحال يوجب استغناؤه ايضاً عن<sup>١٤</sup> التنبه . ولا شبهة في ان العاقل اذا خُوف من مضار عظيمة بامارات مجوزة في العقول يحصل خائفاً لا محالة ولا تصير حاله في ذلك بانقض<sup>١٥</sup> من تخويف المخوف له من سلوك طريق الشيع او اعواز المآ او غير ذلك فاذا<sup>١٦</sup> حصل الخوف لزمه دفعة<sup>١٧</sup> ولا وجه لدفعة الا النظر فان التقليد وغيره من الوجوه لا يزيل هذا الخوف على ما تنقضاء في مواضعه ان شاء الله . ولا يكون وجوب النظر قط من باب ما يلزم مع التمكن من العلم بوجوبه كما يلزم عند العلم بوجوبه فيخالف من هذا الوجه ساير الواجبات لانه لا فرق فيها بين ما يلزم<sup>١٨</sup> ان يعلم المر بوجوبه وبين ان يتمكن من العلم بوجوبه في انه مكلف في الحارين جميعاً<sup>١٩</sup> وانما النظر مخصوص من ذلك بما ليس لغيره لانه لو لزم عند التمكن<sup>٢٠</sup> من العلم بوجوبه لزم احد امرين فاسدين : احدهما ان يكون عاقلاً غير مكلف بالنظر . واثانيهما ان يكلف مع فقد العقل .

الا ترى انه اذا كان مكلفاً بالنظر من دون العلم بوجوبه وانما هو متمكن من العلم بوجوبه فلا بد من ان يكون هناك حالة قبل كمال عقله يتمكن فيها من العلم بوجوب النظر حتى يكون اول ما يلزمه النظر . فاذا لم يصح ذلك لزم القول الاخر وهو كونه مكلفاً بالعلم بوجوب النظر ولا كمال عقل وهذا ايضاً فاسد فيجب ان يكون بوجوبه معلوماً له<sup>٢١</sup> .

**فان قيل** فهل يجب ان تكون هذه الاسباب او بعضها مقارنة لاول كمال العقل<sup>٢٢</sup> ليعلم عندها وجوب النظر عليه او يصح خلاف ذلك .

**قيل له** قد يجوز ان يكون احد هذه الاسباب قد تقدم كونه مكلفاً ثم يستصحب

(١) ق : - نحو - (٢) ر ت ي : دعا الدعاء - (٣) ر : الداعي - (٤) ت ي : عند ر : في هذه الحال يوجب استغناؤه عن الخاطر في هذه الحال ايضاً عند التنبه - (٥) ق : ما تنقض - (٦) ق : فاذا لزمه حصل - (٧) ق ر ي : - ما يلزم - (٨) ر ق ي : - جميعاً - (٩) ق ي : يتمكن - (١٠) ق : - له - (١١) ر ق ي : عقله .

الخوف عند كمال عقله فيلزمه النظر دفعة<sup>١</sup> الضرر<sup>٢</sup> فاذا لم يكن كذلك فلا بد من معاملة بعض هذه الاسباب لاول كمال العقل بالخاطر او بغيره . وان كان الغالب من اسوال الناس انهم عند الاختلاط يسمعون الاختلاف الذي يوجب الخفاقة الشديدة لكن الخوف لا يجب حصوله الا عند التكليف وان جاز فيمن ليس بعاقل ان يخاف . فاما ما يتضمنه الخاطر من الامور فمذكور في موضعه من هذا الكتاب .

لكنه في هذا الباب خاصة ذكر انه لا بد من تنبيهه على ما ينظر فيه الناظر وهذا على الخلاف بين « مشايخنا » . فان « ابا علي » يوجب التنبيه على الادلة « ابو هاشم » ياباه و يقول : اذا خوفه من ترك النظر في طريق معرفة الله فقد علم هذا العاقل بعقله ان النظر في كتاب « اقليدس » لا يوصله الى هذا العلم . والاول اسح لان الخاطر لا يريد حاله على حال دعا الداعي فاذا لم يكن بد من تنبيه الدعاء الى الله عز وجل على الادلة فكذلك في الخواطر الواردة عليهم اوجب بل ربما تكرر من الداعي التنبيه على الادلة فكيف يستغنى عن ذلك في الاول ؟ وتحقيق هذا الخلاف بينهما عايد<sup>٣</sup> الى ان ذلك هل هو من كمال العقل ام لا ؟ لان « ابا علي » يقول : ان استغنى بكمال العقل عن التنبيه على ذلك فلا حاجة اليه . و « ابو هاشم » يقول : ان لم يكتف بكمال العقل فلا بد من هذا<sup>٤</sup> التنبيه .

ثم ذكر ان وجوب النظر غير<sup>٥</sup> متفق عليه وليس الكلام في هذا الجنس من المسائل وما شابهها مبنياً على الوفاق بل هو مبني على الدليل الذي يوجب ويقتضيه . وقد خالف فيه القائلون بالمعارف فانهم ينفون وجوب النظر والذاهبون مذهب التقليد . واللام عليهم فيما بعد وانما غيرنا في هذه الجملة ترتيب الكتاب عما هو عليه لما لم يتم القول في ان النظر اول الواجبات الا بعد تقدم<sup>٥</sup> ما آخره .

واعود الى المقصد بالباب فنقول : الغرض بقولنا ان النظر اول الواجبات انه اول واجب لا ينفك احد<sup>٦</sup> من المكلفين عنه . ومتى قيس ذلك سقطت مؤنثة كثير [ة] من الاسئلة فان ما عداه من الواجبات قد ينفك عنه المكلفون في الغالب وانما تقع الشهية في شكر نعم الله تعالى<sup>٧</sup> عز وجل فان نعم غيره ملحقة بما يصح خلوه [ص] بعض المكلفين عنه وشكر نعمه تعالى لا يصح ان يكون اول الواجبات لانا ما لم نعرف النعمة وعاقبتها<sup>٨</sup> لم يلزمنا شكرها . والطريق الى معرفة ذلك يتأخر عن العلم بالله وصفاته وعدله وسكنته فلذلك لم يصح ان يجعل اول الواجبات وليس لاحد ان يقول : هلا لزمه الشكر

(١) ت ي : الضرر - (٢) ق : عايداً - (٣) ت : هذا - (٤) ي : - غير - (٥) ر ق : القديم - (٦) ق : واحد - (٧) ر ي : - تعالى - (٨) ر : لا .

على طريق الجملة مشروطاً اذا رأى في نفسه آثار النعم كما يقولون في المبتاز بمصنعة لا يعرف غرض بآثارها فاذا شرب منها لزمه شكره مشروطاً وذلك لانه لا وجه يوجب هذا الشكر وانما يلزمه العزم على شكره مشروطاً . وما لم يعرفه ولم يعرف انه قصد وجه<sup>١</sup> الاحسان لا يلزمه شكره وفي لزوم العزم ايضاً نظر . والا كان لتأويل ان يقول : هلا لزمه العزم على شكر نعم الله اولاً ؟ فاما ما خرج عن ذلك من الواجبات العقلية فقد يعرى المكلف منها<sup>٢</sup> من ردّ ودیعة وقضاً دين وانصاف للغير عن جنایة جنی<sup>٣</sup> عليه وما كان من القبايح العقلية فليس يلزمه<sup>٤</sup> فعل شي في ذلك . وانما الذي<sup>٥</sup> يلزمه الكفّ وليس ذلك مقصودنا ، وما خرج عن ذلك فهو كالشرعيات ولا شبهة في انها لا تكون اول واجب هذا . وقد ذكر في الكتاب انه انما يمكن تصوير لزمه برّد الوديعة في اول كمال عقله<sup>٦</sup> اذا كان قد اودع قبل كمال العقل<sup>٧</sup> وكذلك الحال في الدين قال<sup>٨</sup> : ومتى كان قد اودع او دين<sup>٩</sup> قبل العقل لم يلزمه عقلاً عند كمال عقله ان يرد الوديعة ويقضى الدين بل<sup>١٠</sup> الفاعل لذلك قبل ان كان هو كامل العقل يكون<sup>١١</sup> ساعياً في تصنيع مال نفسه وانما ذكر ذلك من جهة العقل والافغير ممتنع ورود<sup>١٢</sup> السمع بوجوب هذا عليه . والامر في هذا ظاهر .

وانما الكلام فيما ذكره من بعد حيث سأل نفسه عن لزوم العزامة عما كان منه قبل كمال العقل من اروش الجنایات . فانه قال : لا يلزمه من جهة العقل ارش جنایة جناها في حال لم يكن فيها عاقلاً اذ ابلغ حد العقل وأشار الى ان ذلك يلزم سماعاً والا ففي العقل لا بد من اشتراطه بكمال العقل وفرق بين ذلك وبين الاعراض المستحقة في الاخرة لانه ليس من شرطها كمال العقل . وفي هذه الجملة نظر فانا نجعل ثبوت الاعراض في الاخرة على من ليس تعاقل مبني له على الابدال في الشاهد اذا استحققت على من ليس تعاقل اللهم الا ان يجعل طريق جميع ذلك السمع . ومسائل الاعراض عندنا عقلية . وعلى كل حال فالامر بين في انه لا يصح ان يجعل ذلك اول الواجبات على التفسير الذي<sup>١٣</sup> ذكرناه . وليس لاحد ان يقول : هلا كان اول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه لان الشك ليس بمعنى ولو كان معنى لم يكن مقصوداً اليه ؟ وعلى انه لا بد من وقوعه حيث ترد عليه اسباب الخوف لا على طريق اللزوم والوجوب على مثل ما يقرله في نظائره . ونحو هذا ان يقال : هلا كان اولها الخوف لانه

(١) ق : - وجه . - (٢) ق : اجري المكلف عنها . - (٣) ق : جنا . - (٤) ق : يلزم . - (٥) ي : - الذي . - (٦) ر : في اول حال عقله . - (٧) ي : كمال عقله . - (٨) ر : قال . - (٩) ي : دين . - (١٠) ت : فان . - (١١) ر : ق : يكون . - (١٢) ت : ان يرد السمع . - (١٣) ر : التي .

شرط في توجه التكليف عليه لانه يلزمه تحصيله . ولكن لا بد من حصول له<sup>١</sup> لتعاقل . فاما لم يحصل بيننا ان في بعض شروط تكليفه خللاً فلا تدخله طريقة الوجوب لا محالة . فاما ان يجعل النظر في ان النظر واجب اول الواجبات فبعيد ان نقدر في كلامنا لانه ان وجه فهو نظر في طريق معرفة الله ايضاً . اذ<sup>٢</sup> ليس الغرض بالنظر في طريق معرفة الله ما يباشر العلم بالله في الثاني لانك تعلم انا ننظر اولاً في اثبات الاعراض واول العلم بالله هو العلم بان للاجسام محدثاً . هذا على انه اذا خاف الضرر من ترك النظر عرف وجوبه عليه ضرورة . وعلى هذا جعلنا النظر من جملة ما يجب عند العلم بوجوبه لا ان يكون تارة يجب عند العلم بوجوبه . وتارة يجب عند التمكن<sup>٣</sup> من العلم بوجوبه على ما تقدم .

وبعد فلو كان ذلك من باب ما يقع مكتسباً لكان من باب الحاق التفصيل بالجملة فيقع لا محالة لخلوص الداعي اليه على ما تقدم<sup>٤</sup> بقوله في العلم بقبح الظلم والعلم بان هذا بعينه<sup>٥</sup> ظلم بانه<sup>٦</sup> يقع العلم<sup>٧</sup> بقبحه لا محالة لا على طريق اللزوم والوجوب اذ لا وجه يمكن ان يجعل واجباً لاجله . فان حصل فقد توجه التكليف عليه والا لم يوجهه وجرى ذلك مجرى الخوف على ما تقدم . فاما اذا جعل القصد الى النظر اول الواجبات فذلك لا يصح لان القصد يقع تبعاً<sup>٨</sup> للمقصود اليه ولا يكون له بنفسه حكم فذلك يجعل اول الواجبات ؟ . وتبين صحة ذلك انه لو منعه الله تعالى<sup>٩</sup> من القصد وعرف وجوب الفعل عليه لوقع منه ولا قصد هناك فكيف يجعل اول الواجبات وحاله ما ذكرناه ؟ . وبهذه الجملة يبطل قول من يجعل اول الواجبات العلم لانا نقول ان التوصل الى العلم بالله في الدنيا ابتدا لا يتم الا بالنظر فيجب ان يجعلوه اول الواجبات .

**قوله** قال ان الواجب هو العلم والنظر يقع تبعاً له لانه لا يراد لنفسه فجرى النظر مجرى ما ذكرتم في القصد .

كان جوابنا انه لو منع من النظر لم يصح ان يتوجه عليه تكليف المعرفة ولو منع من القصد لصح كونه مكلفاً بالنظر فاین احد الامرین من الآخر .

فان قيل فان سبب الخوف عندكم هو الداعي او الخاطر وربما تطاولت الاوقات فبذلك واحد منها لانه كلام يحدث بعضه دون بعض . وغير ممتنع ان يتوجه عليه بعض الدعايف في اثنا ذلك فكيف يجعلون النظر اول الواجبات ؟ .

**قيل** له يكفينا ان يخلو المكلف في حال سماع الخاطر على بعض الوجوه مما يعرض

(١) ر : في : حصوله . - (٢) ق : و . - (٣) ر : في : التمكن . - (٤) ر : على ما يقوله . - (٥) ق : بعينه . - (٦) ق : ي : لان . - (٧) ي : العلم . - (٨) ر : ق : تبعاً . - (٩) ر : ي : تعالى .

في اثنائه . اذ قد ذكرنا ان الغرض بكون النظر اول الواجبات ما هو فلا معترض علينا .  
 وبعد فهذا الكلام وان ترتب في الحدوث على ما ذكر به فهو كالموجود دفعةً  
 واحدةً من حيث يتعلق البعض بالبعض ولا يكاد يضبط مقادير هذه الاوقات او  
 يعتد بها . فاما الفصل الذي اوردته من ان وجوب النظر غير متفق عليه فكيف  
 حكمتم بوجوده فانما كان يقدح في قولنا لو جعلنا الدلالة عليه الاتفاق ؟ . وانما رجعنا  
 الى غيره . ولعمري ان في ذلك ضرراً كثيراً من الخلاف لان من قال بالمعارف  
 ينكر وجوب النظر وكذلك من يجوز التقليد ينكره وقد بطل عندنا التقليد وكون المعرفة  
 ضرورة . وقد اشار الى الدلالة التي يستدل بها على ان النظر فعلنا وكذلك المعرفة لان  
 وقوعها <sup>١</sup> يحصل بحسب احوالنا من المقصود والدواعي . وهذا في النظر ظاهر وفي المعرفة  
 على ما يقع من المتنبه من رقدته وقد يقع بحسب ما يفعله من النظر الذي هو سببه  
 والفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب لا محالة .

ثم ذكر آخر الباب <sup>٢</sup> فصلاً له فائدة عظيمة وهو ان كل ما <sup>٣</sup> على المكلف فعله  
 او تركه قد ركب الله جلته في العقول . وانما لا يكون في قوة العقول التنبيه على  
 تفاصيلها . سواء كان في امور الدين او في امور المعاش ومنافع الناس وسوا كان  
 الدين من باب العقليات او الشرعيات . وهذا فصل اذا عرفته تبينت ان كل  
 التكاليف مطابقة للعقول وكذلك احوال المعاملات وما يتصل بالضرر <sup>٤</sup> والنفع  
 وظهر لك <sup>٥</sup> بطلان مذاهب <sup>٦</sup> « البراهمة » في ادعائهم ان الشرايع وقعت مخالفة للعقول .  
 وبيان هذه الجملة ان كل ما يدخل تحت التكليف . اما ان يكون واجباً يلزم فعله  
 او قبيحاً يلزم تركه او حسناً يُسندب اخذنا الى فعله . وقد تقرر في العقول جمل  
 ذلك . الا ترى انه قد تقرر في عقولنا ان كل ما اذا لم نفعله لحقنا مضرة ففعله  
 واجب وكلمة <sup>٧</sup> اذا فعلناه لحقنا <sup>٨</sup> مضرة فتركه واجب وما اذا فعلناه انتفعنا به لا <sup>٩</sup>  
 حسن منا فعله . وانما نحتاج الى النظر والبحث والى الداعي والمتنبه لنعرف اعيان الافعال  
 التي هذه سبيلها . ثم ربما كُتبت واسطة واحدة . وربما احتجج الى ازيد من ذلك .  
 فانك تعلم بعقلك قبح الظلم فاذا عرفت في شي بعينه انه ظلم كفانك هذا في علمك  
 بقبحه . وان لم تعرف ان المؤثر في قبحه كونه ظلماً بعد ان تكون عالماً بذلك الوجه من  
 حاله على الجملة . وهذا بان تعتقد خلوه من نفع ودفع ضرر واستحقاق فني هذا  
 يكفئك ضرب واحد من التفصيل . وربما احتججت الى ازيد من ذلك فانك تعلم

فبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر . ثم اذا عرفت في شي بعينه انه كذب  
 وكان فيه نفع او دفع ضرر لم تعرف قبحه الا بنظر زايد . وهو ان تعرف ان العاري  
 من النفع ودفع ضرر من الكذب كان قبحه لكونه كذباً فقط لا لتعريفه منها فتعرف  
 فبح هذا الكذب ايضاً . ثم على هذا المنهج تجري احكام الافعال . الا ترى انك  
 تعلم بعقلك ان كل ما دعاك الى فعل واجب واجتناب قبيح فهو واجب عليك ؟ . فاذا  
 عرفت بالشرع في فعل هذه صفته عرفت وجوبه . وهكذا في الفعل الذي يكون  
 مفيداً . وكما ان هذه الطريقة ثابتة في امور الدين وكان الكلام في النظر في طريق  
 معرفة الله تعالى <sup>١١</sup> محمولاً عليها فكذلك الحال في منافع الدنيا ومصالح الابدان لان  
 العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرر مما يزيد في الحرارة اذا كان يشكوها او يخرجها  
 من حدها <sup>١٢</sup> الاعتدال . ثم لا تعرف اعيان المأكولات التي هذه سبيلها فينبهه الطبيب  
 على تفصيلها . ثم كذلك في معاملات التي يطلب فيها الارباح بالاسفار وغيرها فصار  
 العقل هو العمدة في هذه الامور . وطذا كان من اعظم نعمة <sup>١٣</sup> الله تعالى <sup>١٤</sup> علينا وما  
 اعاد في اصول النعم .

(١) ت : وقويها . - (٢) رقي : الكتاب . - (٣) ق : كلما . - (٤) رقي : الضرر . - (٥) ي :  
 بذلك . - (٦) ر : مذهب . - (٧) ق : ربي : كل ما . - (٨) رقي : لحقنا . - (٩) رقي : لا .

(١٠) ي : - تعالى . - (١١) ق : - حد . - (١٢) ت : نعم . - (١٣) ر : ي : - تعالى .

ثم انه ذكر في آخر الباب فصلاً والمقصود به ان يقول قائل : قد جعلتم اللطف  
 ووجوب المعرفة وانما يصير لطفاً في الافعال والتروك فقد صار العلم على هذا تابعاً  
 للعمل وواجباً لاجله فيجب ان تكون رتبته فوق رتبة العلم . والاصل في ذلك ان العمل  
 لا يدفع به انتفاع الا بالعلم فما لم يعلم المكلف صورة ما قد كلفه من الافعال لا يستحق  
 به اواباً بل لا يكفيه ذلك دون ان يعلم الوجه الذي يجب ايقاعه عليه ليستحق به الثواب  
 فصار عظم الفعل لمكان اقتران هذه العلوم به ولهذا عظم الله شان العلم فقال في آية  
 وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم<sup>١</sup> فقرن ذكرهم الى  
 ذكره . وقال في آية اخرى «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو  
 العلم<sup>٢</sup> وقال تعالى<sup>٣</sup> «إنما يخشى الله من عباده العلماء»<sup>٤</sup> ثم جعلهم  
 عبر البرية . بقوله عز وجل<sup>٥</sup> ان «الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك  
 هم خير البرية»<sup>٦</sup> ثم قال «ذلك لمن خشي ربه»<sup>٧</sup> فجموع ذلك  
 في رتبة العلم وفضله لكن هذا العلم الذي ذكرناه لا بد من ان يجمع شرطين .  
 احدهما ان يكون من فعل المكلف فاما ما كان من جهة غيره فليس له هذا الخط .  
 ولذا يقول في المعارف في الدنيا لا بد من ان تكون من قبلنا ليثبت كونها لطفاً ومنعنا  
 من ان تكون ضرورية لبعض المكلفين . والثاني ان تكون علومنا<sup>٨</sup> متناولة للتوحيد  
 والعدل والعقليات التي لا تختلف حالها ولا تعترضها ازالة ولا<sup>٩</sup> نسخ ولا بد من ان  
 يشترك المكلفون اجمع في معرفتها فاما ما ليس هذه حاله مما يجوز ان يزول تارة ويثبت  
 اخرى ويجوز على بعض الوجوه ان لا يدفع المكلف الى معرفتها فلا يجب ان يكون له  
 هذا الخط . فهذه طريقة القول في ذلك .

## باب في بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال

اعلم ان النظر لا يراد لنفسه وانما يراد لما توصل اليه من المعرفة فصار وجوبه  
 للخوف من تركه وجوب المعرفة بالله وصفاته وعدله للطف . وان كنا اذا حققنا فهو مما  
 لا يتم اللطف دونه والا فاللطف في الحقيقة هو ما يثبت له حظ الدعا والصرف .  
 وهذه صفة العلم باستحقاق الثواب والعقاب . لكن تحصيل ذلك لا يتم الا بعد العلم  
 بالله تعالى<sup>١</sup> فوجب لوجوبه فصار وجوب المعرفة لكونها لطفاً . وهذا الوجه هو الوجه  
 في حسن ايجاب الله تعالى<sup>٢</sup> العلم علينا ايضاً فلزمنا المعرفة لما كانت<sup>٣</sup> لطفاً لنا واللطف  
 من افعالنا جار مجرى دفع الضرر ولزم القديم تكليفنا ذلك لكي يكون مزيحاً لعلتنا  
 ولطفاً لنا ولا وجه في الدعا اقوى من رجا المنافع والتحرر من الضرر الا ان تبلغ  
 الحال حد الاجأ فاما مع بقا التكليف فلا وجه اقوى من ذلك . وقد كان نفع  
 اللطف لو عرف المكلف ان عليه في فعل القبيح ضرراً وفي ترك الواجب ضرراً من  
 دون ان يضاف اليه ما له من النفع في فعل احدهما وترك الاخر ولكن صار ضم احدهما  
 الى الاخر مقويماً للداعي . وذلك معلوم في الشاهد فحصل ان للعلم بالله تعالى<sup>٤</sup> هذه  
 المرتبة<sup>٥</sup> التي ذكرناها . وفيه ايضاً فوائد اخر وذلك انه ما لم يعرف الله تعالى<sup>٦</sup> لا  
 يمكن الاثبات بالشرعيات اصلاً فان العلم بها وقوف على العلم بالله جل وعز .  
 فاذا عرف الله امكنه فعلها على الوجه الذي يستحق به الثواب . وكما ثبت<sup>٧</sup> هذا  
 الوجه في الشرعيات فكذلك في العقليات . فانه اذا عرف الله تعالى<sup>٨</sup> امكنه ان تأتي  
 بالعقليات على الوجه الذي يستحق معه الثواب ومن قبل لا يكون كذلك فهذه حال  
 العلم بالله جل وعز<sup>٩</sup> ووجه وجوبه وما فيه من القوائد وما<sup>١٠</sup> يتعلق به من الاحكام وكل  
 ذلك لن يكون الا عند كون المعارف من جهتنا على ما فصله . وما في هذه الجملة  
 من الخلاف بين «الشيخين»<sup>١١</sup> وما يقوله «ابو علي» من وجه وجوب المعرفة من كونها  
 موصلة الى التمكن من شكر نعم الله تعالى<sup>١٢</sup> او لقبح الجهل به او لان الله تعالى لو  
 لم يكلفنا ذلك لكان سبيحاً للجهل لنا .

(١) رقى : به . (٢) سورة آل عمران ٣ آية ٥ - (٣) سورة آل عمران ٣ آية ١٦ - (٤) رقى : -  
 تعال . (٥) سورة الملائكة ٣٥ آية ٢٥ - (٦) رقى : - جل وعز . (٧) سورة البينة ٩٨ آية  
 ٨ - (٨) سورة البينة ٩٨ آية ٨ - (٩) رقى : علونا . (١٠) رقى : - لا .

(١) رقى : - تعال . (٢) رقى : - تعال . (٣) رقى : - تعال . (٤) رقى : - تعال . (٥) رقى : -  
 تعال . (٦) رقى : - تعال . (٧) رقى : - تعال . (٨) رقى : - تعال . (٩) رقى : -  
 تعال . (١٠) رقى : - ما . (١١) الشيخان هما «ابو علي» و «ابو هاشم» . (١٢) رقى : - تعال .

ان القادر لا يقدر على الاعيان وان يعلق القدرة يستحيل بالاعيان واختراعها وانما  
 يعلق بالاثبات في الاعيان لوجب مكالمته . وكذلك مكالمته في المدة والزمان والمكان  
 الى ما شاكل ذلك فلم يتكلم « اصحابنا » في دقيق المسائل عن استغنا<sup>١</sup> والكلام فيما  
 تضمنته كل واحد من هذه الاصول من المسائل التي لا بد من كشفها يطول وقد  
 سئل عما ذكرناه<sup>٢</sup> على ذلك . والا فتحقيق الخلاف في كل واحد منها وما يتصل  
 من الاصول التي ما لم تحكمها لا ينكشف الغرض به فيما لا وجه لتكثير القول به  
<sup>٣</sup> اعادتها من بعد .

## باب في بيان جملة أبواب التوحيد

اعلم ان مدار هذا الباب الذي جعلناه اول ما يلزم المكلف معرفته على اصول  
 خمسة . اولها اثبات الطريق الى الله تعالى . والثاني ان المحدثات لا بد لها من محدث .  
 والثالث ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته<sup>١</sup> . والرابع ما يجب نفيه  
 عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال او في بعض الحالات . والخامس  
 انه واحد في هذه الصفات فلا احد يشاركه في مجموعها نفيًا وإثباتًا ولا في احادها  
 ان يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى . وانما وجب هذا الضرب من الترتيب لان  
 اثباته تعالى لا يكون الا باثبات حوادث مخصوصة لا تتأني من كل القادرين . فاما  
 تغيير ذلك من الطريق الذي<sup>٢</sup> يثبت الذوات فذلك معتذر فيه فلا بد من ان يقدم  
 القول في ذلك وينبي بذكر اثباته . وكذلك فلا يصح الكلام فيما يستحقه من الصفات  
 وكيفية استحقاقها الا بعد ثبوت ذاته تعالى<sup>٣</sup> فوجب ان نتأخر ذلك عن الكلام  
 في اثبات المحدث . وهكذا غير جاز ان نتكلم في نفي صفات عنه ولما عرفنا ما  
 يجب له ويثبت من حيث كان الكلام في النفي مرتبًا على الاثبات فوجب تأخر  
 ذلك عن الاصول التي تقدمت . وهكذا فالقول في انه واحد في صفاته لا يتم الا بعد  
 بيان صفاته التي نستحقها اثباتًا ونفيًا فوجب الترتيب على الحد الذي بيناه . ولكل واحد  
 من هذه الاصول توابع لا ينكشف القول فيه الا بثباتها ويدخل تحتها كل خلاف  
 يذكر في التوحيد . فاذا لم يتم بيان هذه الاصول الا ببيان هذه الفروع التي تنشعب  
 اليها وجب بيانها ايضًا . وهذا هو الذي احوج « اصحابنا » رحمهم الله الى ان تكلموا  
 في دقيق المسائل لما كان ما هو الاصل لم يتم بيانه الا ببيانها اما لتصحيح دليل او لدفع  
 سؤال او لابطال<sup>٤</sup> شبهة فلا عتب عليهم في ذلك . ويبين هذا ان اثبات هذه  
 الحوادث التي تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام في حدوث الاجسام وغيرها ويدخل  
 في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى . بل ربما تعلق الكلام بذلك في الكلام<sup>٥</sup>  
 في الجز . فان قابلاً لو استدلل على قدم الاجسام بانها غير متناهية في العدد لكان  
 ابطاله انما يمكن باثبات الجز . وكذلك فلو<sup>٦</sup> اردت اثبات الصانع فنازع ابن زكريا<sup>٧</sup>

(١) رت ي: له . (٢) رق: الطوق التي . (٣) ق: ي: - تعالى . (٤) ت: ابطال . (٥) ي: بالكلام . (٦) ق: لو . (٧) حل هو ابن ابي زكريا الطامس الذي ذكره البغدادي في كتاب « الفرق بين الفرق » (مصر ١٣٦٧ ص ١٧٢) ؟ او عل الأرجح هو ابن زكريا الرازي الفيلسوف العالم بالطبيعيات ووفاته سنة ٣١٢ (وقيل ٣٢٣) - ٥ - ٩٢٥ (وقيل ٩٣٤) م .

المحال فنعلم حدوثها . وكيف اخترتم ان <sup>١١</sup> تقدم على ذلك الكلام في حدوث الاجسام مع كثرة الشبه فيها وبنا الكلام على الدعاوى ؟

**قيل** له أن في تقديم هذا الاستدلال فوايد واغراضاً لان اكثر الاعراض التي لا تدخل تحت مقدورها طريق اثباته الدليل وما كان من باب المدرجات فالشبه يكثر في اثباتها وتكون اعتباراً للاجسام ويقع فيه الكلام مع من يجعل هذه الاعراض واقعة بطبع المحل . ومع من يقول فيها بالكمون والظهور . وهذا الباب مستغنى عنه في الجسم . ولان في ضمن الاستدلال بحدوث الاجسام معرفة حدوث الاعراض . ولو استدلت بالاعراض لم تعرف حدوث الاجسام . ولين كمال العلم بالله تعالى لا يحصل الا بعد العلم بحدوث <sup>١٢</sup> الاجسام من حيث أن تمام التوحيد لا يكون الا بان ينفي عن الله تعالى <sup>١٣</sup> شبه الاجسام وهذا لا يتم ولما عرفنا حدوث الاجسام فوجب البداية به والتقديم .

**فان قيل** فاذا كان للعلم بحدوث الاجسام هذا الحظ <sup>١٤</sup> في الرتبة فهلا وقعت العلة بذلك وكيف تكلمتم في الاعراض واحكامها ؟ وهلا اذا تكلمتم في ذلك لان العلم بحدوث الجسم يقف عليه ذكرتم ما لا بد منه في معرفة حدوث الجسم وهو الاكوان من الحركات <sup>١٥</sup> والسكون وغيرها وما الذي احوجكم الى بيان غير ما من الاعراض ؟ .

**قيل** له قد ذكرنا ان الاستدلال بالاعراض التي لا تدخل تحت مقدورها على الله تعالى ممكن وبما <sup>١٦</sup> يدخل جنسه تحت مقدورها اذا وقع على وجه مخصوص ممكن ايضاً فلا بد من بيان ذلك وتمييز بعضها من بعض .

وبعد فليس يمكن معرفة ما يدل حدوثه على حدوث الاجسام <sup>١٧</sup> الا بعد بيان ما يصح استكاله الجسم عنه وما لا يصح لكي لا يقع استدلاله على حدوث الجسم بما ليس هو بدليل .

وعلى هذا اخطأ من دل على حدوث <sup>١٨</sup> الاجسام بانها لا تخلو <sup>١٩</sup> من الالوان الحادثة او <sup>٢٠</sup> من الطعوم وما شاكلها لانها قد تُعَرَّى من ذلك فلا تتم اذا معرفة ما يدل حدوثه على حدوث <sup>٢١</sup> الجسم الا ان تعلم <sup>٢٢</sup> ما ليس هذه حاله كما انه لا يتكامل علم المر بما كلف الا بعد ان يعرف ما ليس عليه فيه تكليف على ما تقدم ذكره فوجب معرفة باقي الاعراض .

وبعد فكثير من مسايل التوحيد والعدل وغيرها يبني على احكام كثيرة <sup>٢٣</sup> من

## باب في اثبات المحادثات الدالة على الله تعالى

هذا الباب يتضمن القول في حصر الادلة الدالة على الله سبحانه <sup>١</sup> على طريق الجملة لا على وجه نتكلم في كل واحد منها وفيما يتشعب عنها . والمعتبر فيما يجعله دليلاً على الله تعالى هو ما له صفة مخصوصة دون ان تحتاج الى تعيينه وبيان جنسه . فان المعتبر في باب الادلة بالاوصاف لا بالاعيان ولعلك لا تجد في الاصول موضعاً لا تقوم الصفة فيه في باب الدلالة موضع التعيين وعلى نحو هذا اثبتنا المعنى الذي اذا لم ينفك الجسم منه ولم يتقدمه وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين من حركته <sup>٢</sup> وسكون وغيرها بل راعينا ما به نصير في جهة دون اخرى . فكذلك الحال في الدلالة هاهنا انما هو مما <sup>٣</sup> يعتذر على القادرين بقدره فكل ما <sup>٤</sup> اتصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى . واذا اردت كشف هذه الجملة قلت ان الذي يدل على الله تعالى انما هو الافعال التي هي حوادث وكل الحوادث لا تخرج عن ان تكون جواهرها او أعضاؤها . فاذا كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا بحالته لتعذره على القادرين بقدره . وما كان من باب الاعراض فانه ينقسم . فان كان كالجواهر في باب ان القادرين بقدره لا يقدرون عليه فهو كالاول في دلالة على الله تعالى . وهذا نحو الالوان والروائح والطعوم وغيرها مما يختص المحال . ونحو القدرة والحياة وغيرها مما يختص الحي وان كان مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد . فانما يدل على الله تعالى <sup>٥</sup> متى وقع على وجه لا يقدر العباد على ايقاعه على ذلك الوجه . وهذا نحو علوم العقل ونحو حركة المرتعش . والكلام الموجود في الحصى الى غير ذلك مما قد استقصيت في غير هذا الموضع . فاذا اردت ان تستدل بما هو اولى في الاستدلال فهو ان تعلم حدوث الاجسام وتتوصل به الى اثبات المحادثات لها وتبين صفاته وتنفي عنه شبه الاجسام والاعراض وتوحيده وتنزهه عن ثانياً له .

**فان قيل** فلم عدلتم عن الاعراض المدركة التي لا تدخل تحت مقدور العباد كاللون وغيره . فان بالتأمل يمكن معرفة حدوثها بان تجددها متحددة على

(١) ق : تعالى . - (٢) ر ق : حركة . - (٣) ت : انما بما رى : انما هو بما . - (٤) ر ق : كلاً . - (٥) ر ت : - تعالى .

(١) ت ١ - ان . - (٢) ت : بعد حدوث . - (٣) رى : - تعالى . - (٤) ق : العلم ... بهذا الحظ . - (٥) ر : الحظ من الرتبة . - (٥) ق : حركة . - (٦) ق : بما . - (٧) ر ق : الجسم . - (٨) ر : حدث . - (٩) ر ق : تخلوا . - (١٠) ق : و . - (١١) ت : حدث . - (١٢) ق : يعرف . - (١٣) ر ق : كثير .

الاعراض فانك عند الكلام في ان الله تعالى موجود تردّه الى تعلق القدرة والارادة وغيرهما وفي نفيك ان يكون المحدث للاجسام جسماً وعرضاً يرده الى ان الجسم انما يكون قادراً بقدرة ومن هذه حاله لا يصح منه فعل الجسم . ثم كذلك في كثير من الاصول على ما يجد بيانه فصار للكلام في اثبات هذه الاعراض فوائد كثيرة<sup>١</sup> ظاهرة .

فان قيل اذا كان للعلم بحدوث الجسم ما ذكرتم من الحظ فهل ذلك مما يعلم ضرورة او يحتاج فيه الى دلالة واذا احتجج فيه الى دلالة فهلا سلكتم في ذلك غير الدلالة التي بذكرها مشايخكم من النبا على الدعوى الاربع واذا<sup>٢</sup> ابيتم الا ان يصدروا الكتب<sup>٣</sup> بذكرها فما فيها من زيادة الفائدة على غيرها ؟

قيل له اما دعوى الضرورة في العلم بحدوث الجسم<sup>٤</sup> فغير ممكن مع ان الامارات التي يستند بها العلم الضروري مفقودة في هذا العلم ومع امكان الاستدلال عليه وما تعلم باضطراب فاقامة الدلالة عليه معتبرة ولا يستهين عليك فيها بشاهد تحدّده من النبات والحيوان وسائر ما ينمو او يتركب ان العلم بحدوث ذلك ضروري . فان « الملحة »<sup>٥</sup> يعتقدون<sup>٦</sup> في ذلك ان فيه اجزاً من الماء واجزاً من الارض ومن الهوى<sup>٧</sup> وان الحادث هو التركيب الحاصل فيها دون اعيانها فنحتاج الى ابطال ذلك الى دلالة .

فاذا وجب ايراد الدلالة على حدوث الجسم . فالذي ذكره « ابو هاشم » في « الجامع الصغير » وغيره ان لا طريق يستدل به على حدوث الجسم الا بالبنا على الاصول الاربعة وذكر ان نافي العرض لا يمكنه الاستدلال على حدوث الجسم ولكن الذي عليه « شيوخنا » و اشار اليه في الكتاب ان الاستدلال بغيره صحيح وهو ان في القول تقدم الجسم اثباتاً له فيما لم يزل على صفة واجبة من هذه الصفات من نحو كونه في جهة مخصوصة اذ لا يجوز ان يقال انه فيما لم يزل يحصل في جهة وقد كان يجوز ان يكون في اخرى بدلاً منها لان قدمه يوجب ان يكون في جهة معينة لا يصح انتقاله عنها . وقد عرفنا ان من حكم تحيزه صحة تنقله في الجهات وان يجب كونه في جهة ما لا يعينها فلا يصح اذا ان تكون قديمة ويجب ان تكون هذه الصفة متحددة له وهذا يوجب تحدد الوجود له ايضاً . بين هذا ان كونه كائناً اذا كان متحدداً وتحيزه لا يظهر الا بذلك وجب تحدد التحيز له ووجوده لا ينفك عن تحيزه فيجب تحدد وجوده ايضاً . فهذه طريقة يمكن سلوكها . ولكن في الاستدلال على حدوث الجسم بالاعراض فائدة اخرى<sup>٨</sup> زائدة وهي انا نعرف كيفية استحقاق الصفات لعلل وما

وجب<sup>١</sup> فيه من الشرط<sup>٢</sup> . وهذا اصل كبير يحتاج اليه في واطع وهذه البغية فصل لنا عند استدلالنا على حدوث الجسم بالاعراض . فهذه الفائدة اوجبت تقديم هذا الاستدلال على غيره كما ان الفوائد التي تقدمت اوجبت تقديم الاستدلال على الله تعالى بحدوث الاجسام على الاستدلال عليه<sup>٣</sup> بحدوث الاعراض . فاذا اردت الاستدلال بهذه الطريقة فالذي لا بد من معرفته ان يعرف الاكوان واستحالة خلو الجسم منها وانها حوادث . وان حكم الجسم من حيث لم يخل منها ولم يتقدمها حكمها في الحادث . ثم ثبتت حاجة المحدثات الى محدث فثبتت حاجة الجسم عند حدوثه الى محدث ما وهو اول العلم بالله تعالى على وجه لا يكون في الاجمال والابهام ازيد منه . ثم بان هذه الرتبة ان نعلم ان محدثها غيرها وغير الاجسام القادرين بقدرة<sup>٤</sup> وانها مخالفة لها . فيكون هذا علماً به تعالى على ضرب من الجملة دون الاول . والرتبة الثالثة هي العلم به مفصلاً بان يعرف على صفة من صفاته التي يبين بها عن غيره من امر كونه قادراً لنفسه او عالماً لنفسه . ثم العلم به مفصلاً له متنازلاً ايضاً بعضها اشد تفصيلاً من غيره . والذي يجب البداية به الان الكلام في حدوث الجسم وبيان هذه الدعوى بادلها وما فيها من الخلاف مشهور لا يحتاج الى ذكره .

(١) رت ي - كثيرة - (٢) رت : اذ - (٣) ر : اكتب - (٤) رى : الاجسام - (٥) « الملحة » هي فرقة الشيعة الاسميانية في خراسان التي تسمى الباطنية بالعراق - (٦) رقى : تعتقد - (٧) ي : الهوى - (٨) سى : اخرى .

(١) رى يجب - (٢) ق : شروط - (٣) ي : عليه - (٤) رقى : بقدر .



باب في اثبات الاكوان<sup>(١)</sup>

اعلم ان اقامة الدلالة على الشيء فرع على كونه في نفسه معقولا فانما<sup>(٢)</sup> ما لا يعقل فايراد الدلالة عليه لا وجه له . وانما يدخل الشيء في كونه معقولا بوجهين . احدهما بان نعلم ثبوته اما بدلالة او ضرورة . والثاني بان<sup>(٣)</sup> يصح فيه تقدير الثبوت فعلى هذا يصير القول ببيان مع الله تعالى غير داخل في حد ما لا نعقل لان تقديره ممكن فنقول لو كان له ثاب نصح التامع بينهما . وكذلك الحال في اثبات البقا معنى ببقائه<sup>(٤)</sup> الجسم الى ما شاكل ذلك . ونحن يمكننا في هذا الموضوع قبل اثبات الكون بدليله<sup>(٥)</sup> نعقله بضرب من التقدير بان نقول : لو كان هاهنا معنى به حصل الجوهر في جهة دون اخرى كيف كان القول فيه فيصير التقدير<sup>(٦)</sup> معقولا ايضا .

فاذا صححت هذه الجملة فقد اختلف « شيوخنا » فيها به يثبت هذا المعنى الذي عمدنا الى ايراد الدلالة عليه . فكان « ابو علي » يذهب الى كونه مدركا بالعين وبغيرها<sup>(٧)</sup> من الحواس . ونقول : لا يحتاج الى ايراد دلالة على ان في الجسم معاني<sup>(٨)</sup> هي الحركات والسكون . وانما يحتاج الى الدلالة على ان حاله في ساير الاوقات كذلك . وكان « ابو هاشم » يقول اولاً انها وان لم تكن مدركة فهي معلومة باضطرار . ثم رجع عن ذلك وقال بان طريقها الاستدلال . والذي حصله في هذا الكتاب وغيره من كلامه ان فيها ما نعلم باضطرار وذلك نحو تصرفاتنا الواقعة منا وفيها يقع من غيرنا ممن نشاهد حاله . وذلك لانا قد نعلم قبح كثير من هذه الافعال وحسن كثير منها وغير جازي ان نعلم صفة للشيء او حكماً له ولما عرفنا ذاته لان ذلك كالفرع عليه<sup>(٩)</sup> فيجب ان نكون عالمين بهذه الافعال على طريق الجملة كما عرفنا احكامها ضرورة كذلك . ثم اذا قامت لنا دلالة على ثبوت هذا المعنى<sup>(١٠)</sup> مفصلاً لم يكن ما علمنا<sup>(١١)</sup> الان غيراً لما عرفناه<sup>(١٢)</sup> اولاً . فان من شأن علم التفصيل ان يطابق علم الجملة على ما يثبت<sup>(١٣)</sup> من حال من عرف<sup>(١٤)</sup> زيداً من<sup>(١٥)</sup> جملة العشرة<sup>(١٦)</sup> ثم عرفه<sup>(١٧)</sup> بعينه .

فاما ما هو موجود في هذه الجادات من الاكوان وما هو حاصل متجدد في اجسام السموات والارضين فطريق اثباته الدلالة لا مجال<sup>(١)</sup> للضرورة فيه . ونحن انما نحتاج الى اثبات الجواهر في جميع حالاتها كائنه في اماكنها<sup>(٢)</sup> باكوان<sup>(٣)</sup> ولا شبهة في ان هذا طريقه الدلالة والتأمل ولو كنا انما نحتاج الى اثبات تصرفنا<sup>(٤)</sup> لاستغنيا عن<sup>(٥)</sup> ذلك . فاما ما ينسب عن صفة نوع هذا المعنى الذي نريد اثباته فهو قولنا : كون وفالذاته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة ثم الاسامي تختلف عليه والكل في الفائدة يرجع الى هذا القبيل . فتارة نسميه كوناً مطلقاً اذا وجد ابتداء بعد غيره وليس هذا الا في المجرى حال حدوث الجوهر . ثم يصح ان نسميه سكوناً اذا بقي . وتارة نسمى ذلك الكون سكوناً وهو ان يحدث عقيب مثله او يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعداً . وتارة نسميه حركة اذا حدث عقيب ضده او لوجب كون الجسم كائناً في مكان بعد ان كان في غيره بلا فصل . وتارة نسمى بعضه مجاورة مقارنة وقرباً اذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة<sup>(٦)</sup> بينهما . وتارة نسمى بعضه مفارقة وبمعاودة والرافعا اذا وجد على البعد منه جوهر آخر فهذه هي الاسما التي تنطلق على هذا السبيل ويعود الى دليل اثباته . فنقول قد صح في الجوهر انه متحرك بمنته مع جواز ان يتحرك يسرة<sup>(٧)</sup> بدلا منه والحال واحدة<sup>(٨)</sup> والشرط واحد فلا بد من مخصص<sup>(٩)</sup> وليس ذلك الا وجود معنى . فتحركه بمنته معلوم ضرورة لا يحتاج فيه<sup>(١٠)</sup> الى دلالة وجواز حركة<sup>(١١)</sup> يسرة بدلا منه هي معلوم في الاجسام التي نشاهدها ونصرف فيها ضرورة ولا نقادح في ذلك ما يقوله « المجبرة » في القدرة الموجبة لانهم مع ذلك يجوزون حصول يدوة اخرى بدلا من هذه فيوجب<sup>(١٢)</sup> حركته يسرة بدلا من حركته بمنته . وانما تشكل ذلك في موضعين . احدهما ان حكم ساير الاجسام هذا الحكم . الثاني ان حكم<sup>(١٣)</sup> الجسم في جميع الاوقات هذا الحكم ومتى ثبت<sup>(١٤)</sup> ذلك<sup>(١٥)</sup> ان الذي لاجله صح في هذه الاجسام تعاقب الصفات التي ذكرناها عليه هو ما يختص به من التحيز والحجم . ثم كان الجسم في ساير حالات وجوده لا يتفك من ذلك وكل ما كان جسماً فلا يخلو<sup>(١٦)</sup> من ذلك عنه الوجود . فقد حصل له العلم بما ذكرناه على التفصيل . ومن قبل كان عالماً به على وجه الجملة . ومن هذا الموضوع يقع الكلام بيننا وبين القائلين بوجود الجسم على حد<sup>(١٧)</sup>

(١) رقي : محالة . - (٢) ق : الاماكن . - (٣) ق : بالاكوان . - (٤) رى : تصرفاتنا . - (٥) ق : في . - (٦) ق : الماسة . - (٧) رقي : انه يتحرك بمنته مع جواز ان تحركه يسرة . - (٨) رت : ي : واحد . - (٩) ر : تخصيص . - (١٠) ت : - : فيه . - (١١) رى : حركته . - (١٢) ت : فوجب . - (١٣) ر : هذا الجسم . - (١٤) رقي : ثبت . - (١٥) ر : - : لك . - (١٦) ر : يخلو .

(١) ق : اثبات الاعراض و الاكوان . - (٢) رى : فاما . - (٣) ق : ان . - (٤) ر : يبقى به . - (٥) ر : ان . - (٦) ر : بالتقدير . - (٧) ت : غيرها . - (٨) ت : معان . - (٩) رى : عليه . - (١٠) ر : المعاني . - (١١) رقي : علمناه . - (١٢) ق : عرفنا . - (١٣) رت : ثبت . - (١٤) رى : يعرف . - (١٥) ر : ي : في . - (١٦) رقي : عشرة . - (١٧) ر : يعرفه .

يخرج عن الحركة والسكون لا اعتقادهم انه يوجد غير متحيز<sup>١١</sup> ولا ذا<sup>١٢</sup> حجم فاذا ثبت هذا الاصل صح لنا ان كل جسم في كل حال يتحرك بمنته مع جواز حركته<sup>١٣</sup> يسرة بدلا منه .

واما ان الحال واحدة ويزيد به ما يصحح كونه في كل واحدة من الجهتين وهو تحيزه وما يرجع اليه من الوجود الذي يجعله شرطا وانما يعلمه واحداً لانه لو اختلف المصحح عليه لما علمنا على وتيرة واحدة ان احدنا يصح منه تحريك الجسم بمنته مع جواز تحريكه يسرة في تلك الحال على البديل لتحويزه ان ما يصحح كونه في تلك الجهة غير حاصل في هذه الجهة فحيث استمر بنا هذا العلم علمنا ان المصحح والشرط اللذين عبرنا عنهما بالحال الذي هو التحيز . وبالوجود الذي هو شرط لم يختلف في هذا الحكم وان حال الجوهر فيما يرجع اليه من الصفات مع كل واحدة من الجهتين حال واحدة . فاذا صححت هذه الجملة قلنا : فاذا لا بد<sup>١٤</sup> من امر وذلك معروف بيسير تامل لانه لو لم يكن هناك مخصص لم يكن يتحرك بمنته اولى من تحركه يسرة . فاذا صح<sup>١٥</sup> الصفتان عليه على سوا<sup>١٦</sup> ثم ثبت احد الجائزين فلا بد من مخصص وهذا ظاهر .

فاما ان ذلك الامر يجب ان يكون وجود معنى . فقد قسمه « شيوخنا » رحمهم الله الى الاقسام التي تبلغ تسعة . وانما قالوا بذلك<sup>١٧</sup> لانهم لم يوردوا الدليل على الحد الذي اوردناه من حيث لم يذكرنا ان حاله واحدة وشرطه واحد . فاذا اشترطت هذا في الدلالة فيجب ان يهدف من القسمة التي توردها ما يكون الشرط المذكور في الدليل مانعاً منه . لان ذكر الشروط في الدلالة<sup>١٨</sup> هذه فايدته . فاما ان يقسم على ما يكون شرط الدليل مانعاً منه ففيه الغا فائدة الشرط وهذا اذا شرطت<sup>١٩</sup> في دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم انا وجدنا قادرين يأتى من احدهما المحكم ويعذر على الآخر فلا بد من مفارقة بامر ما لم يحتاج عند ذكر<sup>٢٠</sup> ذلك الامر الى ان يدخل فيه كونه قادراً . فنقول اما ان يكون ذلك الامر كونه قادراً او كذاى او كذاى لان الشرط الذي اوردته في الدليل قد منع منه فكذلك هاهنا . فاذا صح ما ذكرناه لم يكن بنا حاجة الى ان نقول : فذلك الامر اما ان يكون ذاته او تحيزه او وجوده او كذاى او كذاى فانا بذلك الشرط قد اسقطناه . ويجب ان يقال : فذلك الامر اذا كان غيراً له فاما ان يكون تأثيره على وجه الاختياز فهو الفاعل اولا كذلك ولكن على

(١) رقى : انها توجد غير متحيزه . - (٢) رقى : ذات . - (٣) رقى : تحركه . - (٤) رقى : - اذا : فلا بد . - (٥) رقى : صحته . - (٦) رقى : سوى . - (٧) رقى : ذلك . - (٨) رقى : الادلة . - (٩) رقى : اشترطت . - (١٠) رقى : ذكره .

وجه الايجاب فهو المعنى ثم هذا الموجب . اما ان تكون له صفة الوجود او لا تكون له صفة الوجود . فتعود القسمة بعد ترتيبها على وجه النفي والاثبات الى الفاعل ووجود معنى وعدم معنى . وانما تقتصر على هذا لان ما عداه مما لا يسببه<sup>١١</sup> انه لا تأثير له وبصير بمنزلة كون السما فوقه والارض تحته ولا شبهة في ان الاحكام والصفات قد تغير باحد هذه الوجوه . فاذا تفينا ان يكون تحركه بالفاعل وبعدم معنى ثبت انه لوجود معنى . وهذا الفصل على هذا الحد هو كالمخالف لما في الكتاب ولا يجري في كتب « اصحابنا » ولكن ذكره على هذا الوجه من التلخيص عند التدريس . فالذي يدل على انه لا يصح<sup>١٢</sup> ان تكون حركة الجسم في جهة دون اخرى لعدم معنى وجوه .

احدها ان ذلك المعنى اذا عدم فليس يثبت فيه اختصاص لان عدم مقطعة له . واذا كان كذلك فليس بان توجب حركة بعض الاجسام في تلك الجهة اولى من بعض . فاما ان نوجب حصول جميعها في تلك الجهة او لا نوجب حصول شي منها هناك . وان ثبت اوردت ذلك على طريقة اخرى وهي انه اذا كان معلوماً فحاله مع الجهات كلها سوى<sup>١٣</sup> فليس بان توجب حركة الجسم بمنته اولى من حركته يسرة فاما ان نوجب حركته فيهما او لا في واحدة منهما .

والثاني ان ذلك المعنى المعلوم اذا اوجب كون الجوهر به في جهة بمنته يصح ان يوجد فلو وجد لم يصح ان لا نوجب شيئاً لان دخوله في الوجود ان لم يكن<sup>١٤</sup> صحته الايجاب لم يحل ذلك فيه فلا بد من ان نوجب عند وجوده كون الجوهر به في تلك<sup>١٥</sup> الجهة فيثبت<sup>١٦</sup> ان<sup>١٧</sup> الجوهر يكون<sup>١٨</sup> في جهة لوجود معنى . واذا صح ذلك وجب ان يكون عند عدمه يزول هذا الايجاب والا أدى الى ان لا يكون بين وجود الذات وعدمها فرق . وانما يثبت الفرق بينهما بان نوجب عند الوجود دون العدم . ولك ان تقول : لو كان يتحرك بمنته عند عدم معنى لكان بان يتحرك عند وجوده احق وهذا يوجب ان يتحرك بمنته لوجود حركة فيه من جهة<sup>١٩</sup> عمرو ويسكن لعدم الحركة عنه من جهة ريد فيكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة .

واستدل في الكتاب بوجه آخر وتحقيقه ان نقول اما ان يريد المريد بقوله انه يكون في جهة لعدم معنى انه يثبت<sup>٢٠</sup> محتسماً او مفترقاً او متحركاً او ساكناً لانه ليس له معان فقط . او يريد بعدمه ان يوجد فيه<sup>٢١</sup> من قبل ثم يعلم عنه . فان ازاد الاول

(١) رقى : يشبه . - (٢) رقى : يجوز . - (٣) رقى : سوا . - (٤) رقى : تلك . - (٥) رقى : ثبت . - (٦) رقى : كون . - (٧) رقى : يكون به . - (٨) رقى : جهة . - (٩) رقى : ثبت . - (١٠) رقى : فيه .

لماذا كان كذلك ثم قال القوم بان تحركه لمعنى فكيف لا يكون سكونه لمعنى ؟ فقد  
رأيت لزوم اثبات المعاني اجمع .

وبعد فقد يكون حصول الجسم في جهة بالحركة ثم يبقى فيه فيصير الجسم  
ساكناً في ذلك المكان فكيف كان في الاول لوجود معنى وفي الثاني لعدم ذلك المعنى  
والصفة صفة واحدة ؟ ونحو هذا في المجتمع والمفترق لانها عند الاجتماع يكونان متجاوزين  
لعولين فاذا زابل احدهما الاجر فكيف يصير كائناً في مكانه الذي هو فيه لعدم معنى ؟  
وما يبطل هذه المقالة ان الجسم يصح سكونه بمنتهى بدلا من يسره وبحال في الوقت  
الواحد ان يكون ساكناً بمنتهى وبسرة لان كونه في جنين يتضاد ومعلوم ان الحركة  
المعدومة لا يكون اختصاصها ببعض الجهات الا ما لها بسايرها فيجب ان تكون موجبة  
لسكونه في مكانين وهذا يقتضي حصوله على صفتين ضدتين وهذا باطل .

وايضاً فان عدم الحركة اذا كان علته لكونه ساكناً ثم قد ثبت ان حصول العلة  
على الوجه الذي يوجب الحكم لا يصح وقوفه على وجود غيرها او عدمه فيجب  
اذا كانت الحركة معدومة ان يوجب كونه ساكناً على كل حال . وهذا يوجب كونه  
في حالة واحدة متحركاً ساكناً لوجود ما وجد من الحركة ولعدم ما عدم عنه وذلك  
بإحدى في الفاعلين او في الجهات او في الاوقات على ما مضى في موضعه . وليس لاحد ان  
يقول ان عدم الحركة توجب كونه ساكناً عندما تعدم ساير الحركات ولم يحصل  
كذلك في مسيلتنا . وذلك لانه اذا جعله علته فيجب ان تجرى حالها مجرى نفس  
الحركة اذا جعلت علة لكونه متحركاً . ومعلوم ان ايجابها لا يقف على عدم غيرها  
او وجود غيرها<sup>١</sup> الامر يرجع الى ان ايجاب العلة لما يوجبه الامر يرجع الى ذاتها فسواء  
حصل غيرها معها او لم يحصل . فالايجاب لا بد من ثبوته ورجوعه الى كل ذات منه  
فبطلت هذه المقالة من هذه الوجوه ومن غيرها مما<sup>٢</sup> استقصيناه في موضعه .

فأما الذي يبطل ان يكون ذلك بالفاعل فان من ذهب<sup>٣</sup> الى القول بقدم الاجسام  
لا يمكنه ان يسند هذه الصفة الى الفاعل لان من شان الفاعل تقدمه على مقدوره  
ومضى تقدمه غيره خرج عن كونه قديماً وصار محدثاً لان الجسم ليس يتفك من هذه  
الصفات . وانما يصح ان يقع الخلاف بيننا وبين الموحدين اذا نقوا الاعراض وزعموا  
ان الفاعل يحصل للجسم هذه الصفات . وكان « ابو علي » يكلمهم بطريقة النفي  
والاثبات . فنقول : قولنا « متحرك » اثبات للحركة كما ان قولنا : « ليس بمتحرك »

(١) رقى : ذلك - (٢) ت : - الحكم - (٣) ت : غيره - (٤) رقى : بما - (٥) رقى :  
يذهب .

لزومه عند عدم هذين المعنيين ان يكون متحركاً ساكناً وهذا لا يصح . وان اراد الثاني  
نقول له : فما قولك في الجسم اقدم هو او محدث ؟ فان اثبته محدثاً فقد كلفنا مؤنة  
مكالمته وليس غرضنا بهذه الجملة الا لتدل على حدوث<sup>١</sup> الجسم ولا له غرض  
بتحصيل اذا قال : هو كذلك لعدم معنى الا ليهرب من القول بحدوث الجسم .  
فلا بد من ان نقول : هو قديم . فنقول فتى كان هذا المعنى موجوداً فيه ومضى عدم  
عنه فان قال كان فيما لم يزل موجوداً فيه . فقد اثبت الجسم قديماً واثبت فيه هذا المعنى  
قديماً . ونحن ندل على حدث المعاني بما يشمل جميعها<sup>٢</sup> وان جعل حاله وجود المعنى فيه  
قبل ما لم يزل وجعله فيما لم يزل معدوماً عنه ففيه اثبات حاله قبل ما لم يزل وذلك خروج  
عن المعقول . وان جعل كلي<sup>٣</sup> الخالين فيما لم يزل<sup>٤</sup> فقد اثبته فيما لم يزل على  
صفة لا يعقل لاخرجه له من كونه متحركاً وساكناً ومجتمعاً او مفترقاً فيبطل قوله  
من كل وجه .

ثم سأل نفسه في الكتاب عن الشبهة المذكورة في « الشرح »<sup>٥</sup> وهي قولهم اننا  
لا نقول ان الصفات كلها مستحقة لعدم المعاني ولكن نجعل بعضها كذلك دون بعض  
فنقول : يكون ساكناً لعدم الحركة ومفترقاً لعدم الاجتماع ويثبت الجوهر فيما لم يزل على  
هذين الوصفين ليلا يلزمنا القول بحدوث الجسم بان يقولوا : اذا لم يتفك وجوده من وجود  
معنى محدث معه وجب حدوثه ايضاً . وليلا يلزمنا ان يقولوا فيجب ان عدم الاجتماع  
والافتراق ان يكون مجتمعاً مفترقاً لانا قد اخرجنا الصفتين من ان تكونا مستحقتين  
لعدم معنيين . وليلا يلزمنا ان يكون لاحقين بمن اثبت الجسم على غير هذه الصفات  
المعقولة . بل ثبتته على شي من الصفات المعقولة لا لوجود معنى بل لعدمه .

واعلم ان هذا المذهب هو اظهر فساداً مما<sup>٦</sup> تقدم . فان القابل الاول جعل  
الصفات كلها باياً واحداً في انها اجمع مستحقة لعدم المعاني وهو القياس لان حال  
بعضها كحال البعض<sup>٧</sup> . وهذا القابل الثاني جعل البعض مستحقاً لوجود معنى والبعض  
لعدم معنى وحالهما سواء في كيفية الاستحقاق فهو ابعد من طريقة النظر والقياس .  
وبيان هذه الجملة ان الجسم لا يحصل ساكناً قط الا على الحد الذي يتحرك في انه  
يسكن مع جواز ان يتحرك والحال واحدة ولا يصح وجوب واحدة من الصفتين له .

(١) رقى : حدث - (٢) ر : جميعا - (٣) ق : كلا - (٤) رقى : لا يزال - (٥) والممكن  
ان يكون هذا الشرح لمد الجبار المعنون « كتاب شرح في الاصول الخمسة » هو كتاب عبد الجبار الموجود  
في خزنة الفاتيكان ١٠٢٨ - (٦) ق : من ما - (٧) رقى : بعض .

نفى لحركته وعلى ما كان يذهب اليه في ادراك الاكوان يستقيم<sup>١١</sup>. وكان في « مشايخنا » من يلزمهم نفى الطاعات والمعاصي ووقوع الزيادة فيها ويلزمهم نفى المدح والذم والثواب والعقاب لما نفوا الافعال وحتى الزموا ان لا يكون حد الرأى زائداً على حد القادر<sup>١٢</sup> وانهم متى قالوا بان احدهما يزيد على الاخر فهو كمن قال ان<sup>١٣</sup> لا شئ ازيد من ان<sup>١٤</sup> لا شئ بعشرين الى اشباه لذلك<sup>١٥</sup>.

والمعتمد في مكالمتهم ما اشار اليه في الكتاب فهو ان الفاعل لو كان يقدر على تحصيل الذات على هذه الصفة من دون معنى نوجده لوجب ان يكون قادراً على ساير هذه الصفات ان يحصلها له ويجعل اصل ذلك الكلام الذي يقدر احدنا على التصرف فيه على اختلاف وجوهه . وهذه الجملة مبنيّة على اثبات الكلام مفصلاً وانه غير الاجسام وعلى كون احدنا قادراً عليه وعلى صحة وقوعه على وجوه ومفارقات مخصوصة وعلى ان القادر على بعضها قادر على سايرها وانما قدر على البعض لقدرته على البعض ولا يتفصل . فاذا صححنا ذلك امكن القياس . اما الكلام فمدرك لا يمكن نفيه وانما يحتاج الى اثباته غيراً للجسم<sup>١٦</sup> لئلا يقول قائل : فهو عندي كساير الاجسام في ان القدرة تتعلق بعمله على صفات مخصوصة . والدلالة على انه ليس بجسم انه لو كان جسماً لأدركناه متحيزاً على حد ما يدرك ساير الاجسام . ولصح ان يدرك باللمس كما يدرك ساير الاجسام ولكن ساير الاجسام يدرك سمعاً كالكلام اذ<sup>١٧</sup> لا يجوز ان يفرق في صفاتها الخاصة . ويبين هذا ان لاجناس الكلام صفات لا تكون بالاجسام<sup>١٨</sup> عليها نحو كون بعضها رأياً ورأياً وما اشبهها<sup>١٩</sup> فلو كان جسماً للزم اشتراك الاجسام<sup>٢٠</sup> كلها في هذه الصفات . واكثر هذه الوجوه وما لم يذكر<sup>٢١</sup> ايضاً بينى على تماثل الاجسام .

واما قدرتنا عليه فظاهرة مثل ما له بعلم قدرتنا على ساير الافعال المقدورة لنا وهو وقوعه بدواعينا وقصدنا وحسن المدح والذم فيه ووقوعه بحسب ما نفعله من الاسباب التي هي الاعتمادات .

واما تصرف الكلام على وجوه فظاهر نحو كونه امرأً ونهياً وخبراً واستخباراً ولا شبهة في قدرتنا عليها اجمع اذ لا<sup>٢٢</sup> احد يقدر على الامر الا وهو قادر على الخبر بدلا منه وعلى النهى بدلا منها وعلى ان يجمع بين وجهين من ذلك ما لم يكن هناك

(١) ق : مستقيم . - (٢) ع : العارف . - (٣) ق : - ان . - (٤) ق : - ان . - (٥) رت : ذلك . (٦) ق : غير الجسم . - (٧) ق : و . - (٨) ر : ق : الاجسام . - (٩) ر : ق : اشبهها . - (١٠) ق : جميع الاجسام . - (١١) ر : ق : يذكر . - (١٢) ع : ولا .

لثابت ولا ما يجري مجراه . ولا تفصل القدرة على بعض ذلك من القدرة على البعض . ولا فقد القدرة ايضاً بنفسه . فان كلام غيره لما تعذر عليه<sup>١</sup> ايقاعه على بعض الوجوه فكذلك سايرها فثبت<sup>٢</sup> صحة ما اردناه في الكلام . فكذلك في ساير المعاني التي يقدر عليها لئلا يتوهم متوهم اننا نقصر هذه القضية على الكلام خاصة . فان الاكوان التي يجعلها مقدوره لنا يصح منا ايقاعها طاعات . ويصح منا ايقاعها معاصي<sup>٣</sup> وكذلك القصد قد يصح ان نجعلها قرنة الى الله عز وجل وقد يصح خلافه فتجري اللوات المقدورة لنا اذا صح تصرفها على وجوه مجرى الكلام فثبت في<sup>٤</sup> هذه الجملة لزوم ان يقدر احدنا على تسويد الجسم اذا قدر على تحريكه . وكذلك في عمله حلواً وحامضاً وغيرهما من الصفات وقد عرفنا فساد ذلك فوجب ان تكون قدرته معلقة بالحركة . وغير واجب اذا قدر على نوع ان يقدر على نوع سواه . وان كان ما ذكرناه في الصفات واجباً فلا يلزمنا نفس ما الزمناهم .

وقد تورد هذه الطريقة مردودة الى الكلام بوجه آخر وهو انه كان يجب فيمن قدر على ان يجعله متحركاً ان يقدر على ايجاد ذاته لان القدرة على جعل الذات على صفة اصلها القدرة على نفس تلك الذات ككلام الواحد منا وعكسه كلام الغير وبيانه مستقصي في موضعه .

وقد استدل بدلالة اخرى على انه لا يتعلق بالفاعل تحريكه الا بعد ايجاد معنى . وذلك لان احدنا يسهل عليه تحريك الخفيف ويصعب عليه تحريك الثقيل . وربما تعذر فلو لم يكن هناك الا مجرد التحريك وهو في الخفيف والثقيل سوا لوجب ان لا تثبت هذه التفرقة فلا وجه لهذه التفرقة الا انه في الثقيل يحتاج الى ايجاد معان<sup>٥</sup> وربما ضعف عنها . وربما يحتاج الى استفراغ مجهوده فيها ولا يحتاج الى ذلك في الخفيف وليس يمكنهم ان يقولوا : انا نقول كما تقولون في المعاني لانا اذا علقناه بالمعاني امكننا التفرقة بينهما بوجهين . احدهما ما يرجع الى نفس الثقيل من كثرة اجزأ الثقل في احدهما دون الاخر . والثاني ما يحتاج الى فعله من الحركات التي تجب زيادتها على موجب ثقل الثقيل من السكون . وليس عند القوم الا مجرد تحرك<sup>٦</sup> هذا الثقيل . وصحة تحركه كصحة تحرك هذا الخفيف فما الذي اوجب هذه التفرقة . ولا يصح لهم<sup>٧</sup> ان يقولوا انه في تحريك الثقيل يحتاج الى صفات زائدة على ما يحتاج اليه في تحريك الخفيف فتدخل الزيادة في الصفات كما قلتم في المعاني . وذلك لان تزايد

(١) ت : - عليه . - (٢) ق : - ثبت . - (٣) ق : معاصي . - (٤) ق : - من . - (٥) ق : معاني . - (٦) ر : - و . - (٧) ر : تحريك . - (٨) ر : هذا . - (٩) ت : - لهم .

الصفات لا بد من ان يستند الى تزايد المعاني والا فما الوجه في تزايدها؟ ومتى رجعوا بتزايدها الى تزايد حال القادر منا فتزايد حالنا لما ذى وهم نافعون للقادرة ايضاً فيجب ان نكتفى بمجرد التحريك فلا ثبت<sup>١١</sup> الفرق بين الثقل والخفيف .

ومن هذه الجملة استدللنا بهذا المعنى ابتداء على ان كونه ساكناً او متحركاً لا يصح ان يكون بالفاعل لانها صفات يصح فيها التزايد بصحة<sup>١٢</sup> المانع في ذلك بين الضعيف والقوى فلا بد من ان يكون لتزايدها وجه . فلو لم تكن مستندة الى المعاني لما صح ذلك وليس لاحد ان يجعل تعذر<sup>١٣</sup> تحريك الثقل لمانع اخر وهو فقد الآلة التي بها تحرك الثقل وذلك لان هذا الخيط الذي تعذر تحريك الثقل به ربما يتاني تحريك الجسم الذي هو دونه في الثقل فلو لم تكن آلة لما صح شي منها<sup>١٤</sup> .

وبعد فقد يكون الخيط في القوة والمثانة بحيث يتاني حد<sup>١٥</sup> الثقل به لو كان القادر قوياً واذا تعذر علينا فليس لفتق الآلة ولكن لضعفنا عن ايجاد هذه المعاني الكثيرة فثبت ان المانع هو<sup>١٦</sup> ذكرناه وفي هذه الجملة<sup>١٧</sup> اثبات هذه<sup>١٨</sup> المعاني . واستدل في الكتاب بوجه اخر والغرض به انه لو كان بالفاعل لما صح تحركه في

حال<sup>١٩</sup> البقا كما لا يصح تحركه وسكونه في حال العدم . واصل هذا الباب ان وقوع الشيء على وجه هو تابع لحدوثه فاذا بقى خرج عن الحدوث فخرج عن صحة التصرف فيه<sup>٢٠</sup> على هذه الوجوه بدلالة انه في حال عدمه لما لم يكن حادثاً لم يصح ايقاعه على وجوه وقد شاركت حال<sup>٢١</sup> البقا حال<sup>٢٢</sup> العدم في انها لستا بحال حدوث فيجب ان يتعذر<sup>٢٣</sup> ايقاعه على هذه الوجوه الزائدة على الحدوث . فلما صح ذلك في

الجسم عرفنا ان الذي تعلق بالقادر هو احداث معنى من المعاني يوجب هذه الصفة للجسم والا فذات الجسم وهو باق كيف يصح التصرف فيه ؟ وليس لاحد ان يقول :

فقد صح عندكم في الحسن انه يبقى فيصير قبيحاً فيقع على وجه في حال بقائه على ما قلتم في كون احدنا في الدار اذا اذن له صاحبه فيه<sup>٢٤</sup> ثم نهاه عنه لان نفس الحسن قد صار في حال النفا قبيحاً . وقد قلتم في الاعتقاد الذي هو تقليد اذا نفى مقارنة العلم انه يقع على وجه فيصير علماً بعدما لم يكن علماً<sup>٢٥</sup> فكيف انكرتم من مثله في مسيلتنا؟ وذلك لاننا لا نقول بواحد مما حكاه عننا وان كان في كلام « شيخنا » « ابى عبد الله »<sup>٢٦</sup>

(١) رقى : يثبت . - ( ت : ي : لصحة . - ٣ ) ق : تعذر ذلك . - ( ٤ ) ي : عقد . - ( ٥ ) رى : بها . - ( ٦ ) رقى : حر . - ( ٧ ) ت : - هو . - ( ٨ ) ي : - جملة . - ( ٩ ) ق : - هذه . - ( ١٠ ) ق : حالة . - ( ١١ ) ت : - فيه . - ( ١٢ ) رقى : حالة . - ( ١٣ ) ت : ينطق عن . - ( ١٤ ) ق : - فيه . - ( ١٥ ) ر : رى : - علما . - ( ١٦ ) هو ابو عبد الله السمرى وفاته في سنة ٣٦٧ هـ - ٩٧٧ م الذي كما عبد الجبار من تلاميذ ابى اسحاق بن عياش ٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م والاخر هو تلميذ لابي هاشم بن الجبالي ( Mideo IV . ص ٢٨٢ ) .

تجوز ذلك . اما الاول فانما يصلح ان يكون قولاً لمن لا يقول باستحقاق الدم على الحد الذي يقوله فيطلب فيه فعلاً فاما على « مذهبتنا » فلا حاجة بنا الى ان نجعل الواقع حسناً في الاول قبيحاً في الثاني بل نصرف ذمته الى انه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج او جدد افعالا قبيحة فانصرف الدم اليها . وكذلك ففي<sup>١</sup> التقليد انما يصح ما حكاه السائل على قول من يجعل التقليد باقياً ونقول انه يصير علماً بعد ما لم يكن كذلك ونحن لا نجوز البقا على الاعتقاد ولا يجوز فيما يبقى منه لو بقى ان يتغير حاله عن الوجه الذي وقع عليه . وان كان لمن يذهب الى ذلك ان يفصل بين مسيلتنا وبين ما<sup>٢</sup> اورد السائل من حيث ان الفاعل لا يتصرف في هذا التقليد بايقاعه على وجه دون وجه . وانما يصير كذلك بمقارنة معنى اخر هو العلم فصحت هذه الطريقة .

ثم اعاد في الكتاب ما هو اشارة الى ما تقدم من انه لو قدر على تحريكه لقدر على ان يجعله على ساير الصفات . ثم كان يلزم في احدنا ان يقدر على<sup>٣</sup> ان يجعل غيره مريداً او علماً اذا قدر على تحريكه وكذلك الحال في نفسه . والذي يصلح معه ان يجعل هذا المعنى وجهاً سوى ما تقدم هو انه لا فصل بين كون الذات متحركة وبين كونها مريدة ومعتقدة . فلو كان احد الامرين بالفاعل لوجب مثله في الاخر . ثم يبين انه لا يصح ان يكون مريداً بالفاعل والا لزم ان لا يجد احدنا لبعض اعضايه من الاختصاص بكونه مريداً او معتقداً الا ما لسايرها . وقد ثبت انه يجد كونه مريداً كانه من<sup>٤</sup> ناحية صدره وكذلك كونه معتقداً . فلو كان بالفاعل لما صح ذلك فيجب ان يكون لمعنى يختص هذه الناحية .

ثم سأل نفسه عن وجود هذا المعنى في المحل . والاصل في هذا الباب انه اذا لم يكن بد في كونه متحركاً من وجود معنى هو الحركة . فكيفية وجود هذا المعنى عندنا هي بالحلول في ذات المتحرك وهكذا<sup>٥</sup> هو الواجب في العلل ان تختص نهاية الاختصاص . ولا يكون ذلك الا بالحلول اما في الموصوف بها او في بعضها ما لم يكن الموصوف بها<sup>٦</sup> مما يستحيل ان يحله شي كالقديم جل وعز فان وجود العلة التي توجب الصفة له<sup>٧</sup> لا في محل البلق ما يمكن في الاختصاص . والذي به ينكشف هذا الكلام ان نبين ان هذا المعنى لا يصح وجوده لا في محل . وهذا بين لان في ذلك عدم الاختصاص بهذا الجوهر دون غيره من الجواهر وعدم الاختصاص ليس بان نوجب كونه في هذه الجهة دون غيرها من الجهات . فاذا بطل هذا القسم فاما ان يكون وجود

(١) ق : في . - ( ٢ ) ق : بينا . - ( ٣ ) ق : - ان يقدر عل . - ( ٤ ) رقى : في . - ( ٥ ) ت : هذا . - ( ٦ ) ت : - بها . - ( ٧ ) ت : - له . -

هذا المعنى <sup>١١</sup> بحيث الجوهر فهو الحلول على ما نقوله . او يكون وجوده لا كذلك فهو المجاوزة ، واذا ابطالنا ذلك ثبت ما نقوله .

وقد حكى الخلاف في مجاوزة العلة لمقاولاتها <sup>١٢</sup> عن «جهم بن صفوان» <sup>١٣</sup> وغيره ولعلمهم يجرى في ذلك مجرى ما يقوله «النظام» <sup>١٤</sup> في الالوان مع الاجسام . ويوشك ان يكونوا قد قالوا بذلك <sup>١٥</sup> بنأمتهم على مذهبهم في ان الجسم هو من هذه الاعراض الخمسة فيجعلون بعضها مجاوزاً لبعض . والذي يدل على بطلان هذه المقالة انه لو كانت الحركة مجاوزة للمتحرك لوجب ان تكون متجيزة لان المجاوزة هي من احكام المتحيز حتى يجرى مجرى اختصاص الصفات بدلالة ان الجوهر الثاني الذي يصح مجاوزته لهذا الجوهر انما صح <sup>١٦</sup> لتحيزه لا غير . ألا تراه انه <sup>١٧</sup> اذا عدم فزال تحيزه زالت مجاوزته له وحيث صح التحيز صحَّت المجاوزة ولا يمكن تعليق ذلك بالوجود والا لزم في اللون ان تصح مجاوزته للون اخر ويجتمعان على مجاوزة جسم واحد فترى على هيشين . وليس لاحد ان يقول : انى لا اجوز عدم الجواهر لقولى بقدمها . وانتم بعد في اثبات حدوثها فكيف يصح لكم بيان ذلك بعدم الجواهر؟ وذلك لان بتقدير عدم الجواهر يثبت لنا ما نريده وان لم تتحقق جواز العدم عليها فاذا كان لو قدر <sup>١٨</sup> عدمها لخرجت عن التجاوز دل ذلك على ان للتحيز ما يصح التجاوز . فاذا ثبت هذا فلو كانت هذه الحركة وغيرها من العلة متجيزة على هذه القاعدة لم يصح من وجهين . احدهما انه يقتضي مماثلتها لنفس الجوهر وقد ثبت اختلافها لثائل <sup>١٩</sup> الجواهر وتضاد الحركات ولقدرتنا على الحركة دون الجوهر ولغيرها من الوجوه . والثاني انه كان لا تصير هذه الحركة بان توجب كون الجوهر كائناً في جهته اولى من الجوهر ان توجب كون حركته مجاوزة له لان المجاوزة صحيحة على كل واحد منهما فيلزم عليه ما قلناه ولا بد من ان يثبت لما نجعله علة مزية على ما يجعله معلولاً . فهذه طريقة تبطل قولهم بالمجازة في العلة ولانه كان لا يمتنع في الحركة ان تزول مجاوزتها <sup>٢٠</sup> للجسم فيبقى الجوهر في مكانه مع زوال كونه الذي خصصه به كما صح في احد الجوهرين ان يزائل صاحبه وان لم يخالفه غيره . وهذا يفارق ما يحله لانه لا يزول الا بصدده وما يجاوزه <sup>٢١</sup> غيره قد يصح بطلان مجاوزته لا بطريقة العدم كما نقوله في الجوهرين .

(١) ق : معنى . (٢) رقى : لمقولاتها . (٣) هو جهم بن صفوان الراسبي رأس الجهمية الذين يسبون اليه من الهجرة ظهرت بدعته برمز وقته سالم بن احوز المزاني في آخر ملك بني امية في اول سنة ١٢٨ هـ .  
(٤) هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام البصرى من المعتزلة وهو مات سنة ٢٢١ هـ وقيل ٢٣١ هـ .  
(٥) ق : ذلك . (٦) رقى : يصح . (٧) ت : ي . - انه . (٨) ق : قدرنا . (٩) ت : التائل .  
(١٠) - (١١) ي : مجاوز . (١٢) رقى : مجاوز .

وما نبتل ان يوجب الحكم بالمجازة ان هذا يوجب ان تكون العلة مجاوزة لعله اخرى لانه قد صارت الحركة كنفوس الجوهر في انها لا تحصل مجاوزة الا بمعنى آخر . والسلام في ذلك المعنى ومجاوزته كالكلام في نفس هذه العلة وهذا يؤدي الى ما لا غاية له من المعاني . ويدل ايضاً على بطلان ذلك انه قد يجوز ان تجاوز الجسم معان <sup>١</sup> كثيرة ومتضادة فلا تكون بان تنتقل الى هذه الجهة لمعنى اولى من انتقاله الى جهة سواها <sup>٢</sup> لغير ذلك المعنى . وهذا يقتضى انتقاله الى الجهات . وفي هذا حصوله على صفات متضادة . ويدل ايضاً على بطلان هذه المقالة ان هذه الحركة تصح مجاوزتها للجواهر كثيرة فلا يكون بان يوجب تحريك بعضها اولى من تحريك الباقي وهذا يقتضى حصول اجواهر كثيرة في جهة واحدة وهذا فاسد . فثبت بهذه الجملة انها لا يوجب الحكم بطريقة المجاوزة وليس بعد زوال وجودها لا في محل الوجود <sup>٣</sup> بطريقة <sup>٤</sup> الحلول فيه .

فان قيل فابن اتم عن قول من يجعل المعنى موجباً للحكم بطريقة القيام على ما نقوله «الاشعرية» ؟

قيل له ان القوم ان اعقلونا القيام فلا نزعج به الا الى الحلول وهو الذى نقوله وانما يقع الخلاف في العبارة . فان ارادوا بقيام المعنى لغيره وجوده به فهذا يوجب صحة قيام بعض المعاني ببعض لانه قد يحتاج العرض في الوجود الى عرض فيجب وصفه بالقيام به فثبت بطلان قولهم .

ثم سأل نفسه في الكتاب عن هذا المعنى الذى اثبتناه ولماذى حكمنا بانه موجب ان قيل : هلا احتجج الى هذا المعنى ولا يكون له حظ الايجاب اذ ليس كل ما يقف حكم <sup>١</sup> من الاحكام عليه يجعله <sup>٢</sup> موجباً لذلك الحكم فانكم تعلقون وقوع الافعال بالدواعي والقصود ولا تجعلونها عللاً موجبة وتجعلون وجود المدرك مما يجب كون القديم محل وعز مدركاً عنده ولا تجعلونه علة . والاصل في هذا الباب انه اذا بطل بالقسمة ان يكون المؤثر ما يعود تأثيره الى الاجتياز من الفاعل فليس الا ان المؤثر امر موجب فلا وجه لهذا السؤال .

وبعد فاذا وقف كون الجسم متحركاً على وجود هذه الحركة في النفي والاثبات حتى نجب له هذه الصفة عند وجودها ويستحيل عند عدمها على وتيرة واحدة فلو لم تكن موجبة لوقف الايجاب على معنئ <sup>١</sup> سواها . والكلام في ذلك المعنى كالكلام

(١) ت : معاني . (٢) ت : اخرى . (٣) رقى : وجودها . (٤) ق : حكماً . (٥) رقى : جعل . (٦) ق : امر .

في هذا المعنى لانا انما نعلمه موجباً بمثل هذه الطريقة التي تثبت في الحركة فلو لم تكن هي موجبة لم يكن هو <sup>١١</sup> ايضاً موجباً وهذا يعود الى امرين فاسدين . فاما ان تتعلق بما لا يتناهي من المعاني . واما ان تعود بالتقضى على اصل اثباتها فيجب ان تجعل الحركة موجبة لهذه الصفة . فليس تجرى حال الحركة مجرى الدواعي في تأثيرها في الافعال لان مع حصولها قد لا يقع الفعل بان يعارضها داعٍ آخر واذا وقع الفعل لخلو <sup>١٢</sup> الدواعي فان وقوعه لا يخرج عن حد الاختيار دون الوجوب . لانه <sup>١٣</sup> قد بطل تعلق <sup>١٤</sup> هذا الفعل بعلة موجبة . وليس هكذا الحال في حركة الجسم . فاما وجود المدرك فقد قامت الدلالة على انه لا يصح كونه علة فجعلناه شرطاً وجعلنا المؤثر سواه . وحكمنا بوجوب هذه الصفة للقديم تعالى لمقارنته للمؤثر للشرط بكل حال على ما مضى بيانه في موضعه . فهذه طريقة القول في ذلك .

ثم سأل نفسه في الكتاب عن العلم بوجود هذه الافعال التي هي الاكوان ووصل بعض الكلام ببعض سؤالا وجوابا الى آخر الباب . وتلخيص هذه الجملة ان العلم بكثير من الاكوان ضروري على الجملة لما بيننا ان احدنا يعلم قبح كثير منها وحسن كثير منها والعلم بصفة الشيء وحكمه فرع على العلم بذاته . فلا بد من ان يكون عالما بها على الجملة لكن ليس المقصد في معرفة حدوث الاجسام معرفة هذه الاكوان فقط . وانما الواجب ان نعرف ان الجسم في كل حال لا يجوز حصوله في جهة الالمعنى هو الكون وان سبيل كل جسم هذا السبيل . وهذا مما لا نتوصل اليه الا بالنظر والاستدلال على الحد الذي تقدم .

فان قيل فكيف <sup>١٥</sup> ادعيتم العلم الضروري بهذه <sup>١٦</sup> الاكوان وحالها فيما يرى الجسم عليه وبعلم كمال جميع الاكوان اذ لا فرق بين حركة احدنا بالقيام والقعود والتصرف باليحيى والذهاب وبين حركة الجمادات وسكونها وما يحصل في يد المرتعش وما شاكل ذلك ؟ فهلا سويتم بين الجميع وان كان بينهما فضل فما هو ؟

قيل له انما حصل لنا هذا العلم الضروري لا من حيث الادراك فيقضى بان حال الجميع واحدة ولكننا عرفنا هذه الافعال لما ثبت من تعلقها بالفاعل منا ووقفت في حصولها على دواعينا وقصدونا وحسن يوجبها الدم والمدح اليها لاجلها فلا بد من حصول العلم بها لا محالة . وهذه القضية منقودة فيما سالت عنه فافترقا .

فان قال فاذا كانت هذه الاكوان <sup>١٧</sup> معلومة عندكم ضرورة فهلا رددتم

(١) ت : - هو . - (٢) ق : مخلوص . - (٣) ر : ولانه . - (٤) ر : تعليق . - (٥) ر : ق : كيف . - (٦) ق : في هذه . - (٧) ت : الامتال .

اثبات الباقي منها اليها بان تجعلوا ما علمتموه اصلاً وقستم عليها ساير الاكوان ؟ فتقولوا <sup>١٨</sup> اذا لم يكن بد في حركة ابعاضنا وسكونها من معانٍ فكذلك كل متحرك .

قيل له انما يصح ان يجعل هذا المعلوم اصلاً متى ثبت <sup>١٩</sup> العلم لنا به على وجه التفصيل . فاما اذا عرف على الجملة لم يصح الرد عليه . وطريق تفصيل هذا العلم ان نعلم في كل جز من اجزأ اجسامنا معنى غيرها فاذا وجب حصول هذا العلم على التفصيل . وهذا مما لا يتم وجوده الا بما يكون دلالة على اثبات الاكوان في جميع الاجسام . فقد صار ما ينبتنا من السائل عتبا وزيادة يستغنى عنها . وبمثله نجيب اذا قيل : هلا اذا <sup>٢٠</sup> كانت الاكوان معلومة لكم على طريق الجملة ضرورة اشتغلتم باقامة الدلالة على انها اغيار للاجسام لان الذي به يعرف انها اغيار هو اغتبار حال الجسم في جميع الاوقات فتكون حالها مع هذه الصفات على سوا فيتوصل الى ان <sup>٢١</sup> هذه المعاني اغيار ونفس هذا هو دليل على اثبات هذا المعنى مفصلاً فلا يصح ما قاله .

فان قال فاذا عرفتم هذه المعاني على الجملة فما الذي يفيدكم العلم بتفصيله ؟

قيل له تحصل عند التأمل لنا <sup>٢٢</sup> فائدة زايدة وهي ان نعلم ان الذي عرفناه ليس هو ذات الجسم ولا صفة من صفاته فيكون علماً مفصلاً بهذا المعنى . ثم لا بد من ان يكون مطابقاً للعلم الاول لان هذا سبيل علم الجملة وعلم التفصيل فلهذا اذا علم احدنا ان زيدا في جملة العشرة ثم عرفه بعينه فعلمه ثابتاً (كذا) <sup>٢٣</sup> مطابق لعلمه اولاً ولكن فيه هذه الفائدة الزائدة وغير واجب اذا عرف الشيء مفصلاً ان يزول عنه علم الجملة بل يستمر على ذلك العلم على ما ذكرناه في المثال .

فان قال فعلى هذه الطريقة التي سلكنموها قد جرت الاكوان عندكم مجرى الالوان . فهل تقولون بذلك او تفصلون بينهما ؟

قيل له اما من حيث ان في الاكوان ما نعلم باضطراب فيحل محل الالوان فلا فرق ولكن لا يصح تشبيه احدهما بالآخر . فان طريق اثبات الالوان هو الادراك دون الاكوان ولين الالوان متفقة في انا نعلم جميعها ضرورة دون الاكوان . ولين علمنا بالاكوان التي تعرف ضرورة تحصل عند تغير احوال القاعلين بها ولا تحتاج الى ذلك في الالوان فبان التفرقة بين الامرين وصح بهذه الجملة انه لا بد من ايراد الدلالة

(١) ت : فتقول . - (٢) ق : حصل . - (٣) ر : اذا . - (٤) ق : اثبات . - (٥) ر : لها . - (٦) ر : ت : ق : ثابتا (كذا) .

على اثبات المعنى على حد لا يصح وجود شيء من الاجسام من دونه .  
 ثم <sup>١</sup> والحمد لله وحده <sup>٢</sup> وصلواته <sup>٣</sup> على <sup>٤</sup> محمد وآله وسلامه <sup>٥</sup> .  
 يتلوه ان شا الله باب فيما يجب لمن يعلم <sup>٦</sup> من صفة هذه المعاني ليصير  
 دلالة <sup>٧</sup> على حدث الجسم .

## السفر الثاني من المجموع في المحيط بالتكليف <sup>(٢)</sup>

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وهو من <sup>٣</sup>  
 جمع الشيخ ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه  
 رجعها الله سبحانه <sup>٤</sup> .

(١) ق ي : - ثم - (٢) ق ي : - وحده - (٣) ر ي : وصلى الله - (٤) ق : على سيدنا؛ ر ي :  
 على رسوله محمد النبي مبارك فيه - (٥) ق : وسلم تسليمًا كثيرًا طيبًا - (٦) ر ق ي : ان نعلم -  
 سيدنا محمد النبي الامي العليب الطاهر الزكي وعلى آله وسلم وشرف وعظم ورحم وكرم .

(١) ق ي : - ثم - (٢) ق ي : - وحده - (٣) ر ي : وصلى الله - (٤) ق : على سيدنا؛ ر ي :  
 على رسوله محمد النبي مبارك فيه - (٥) ق : وسلم تسليمًا كثيرًا طيبًا - (٦) ر ق ي : ان نعلم -  
 (٧) ي : دالة .



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . اَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ <sup>(١)</sup>

## بَابُ فِيمَا يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَ مِنْ صِفَاتِ <sup>(٢)</sup> هَذِهِ الْمَعَانِي لِتَصِيرَ دَالَّةً <sup>(٣)</sup> عَلَى حَدَثِ الْجِسْمِ

ذكر في اول الباب انه لا بدّ من ان تعرف صفتان لهذا المعنى ليست دالة <sup>(٤)</sup> على حدث الجسم احدهما حدوثه . والثاني ان الجسم لم يوجد عازباً عنه ولا متقدماً عليه <sup>(٥)</sup> في الوجود . وهذا الثاني يعود في التحقيق الى انه حكم من احكام الجسم دون العرض . ولكن اذا عرفت <sup>(٦)</sup> حدوث هذه المعاني وان الجسم لم يتقدمها عرفت <sup>(٧)</sup> حدوثها وصار هذا دليلاً لك عليه .

فان قيل فما وجه تعلق هذا الدليل بمدلوله ؟

فالاصل في ذلك انا نوجب تعلقاً بين الدليل والمدلول ليكون بان يدل عليه اول من ان يدل على غيره . وذلك الوجه من التعلق يتقسم اقساماً اذا كان من باب العقليات . واذا كان من باب الشرعيات فهو على وجه واحد الامر يرجع الى ان دلالة الادلة الشرعية انما هي لشي واحد . وهو ان فاعلها حكيم فلا يوجب الا الواجب . ولا يأمر الا بالحسن ولا ينهى عن غير القبيح . واما اذا كانت الدلالة عقلية فدلالتها لامر يرجع اليها وذلك مختلف . فتارة تكون دلالة على وجه الوجوب وتارة على وجه الصحة . وتارة بطريقة الدواعي والاجتياز . فحصل من هذه الجملة ان الوجوه التي منها يتعلق الدليل بمدلوله عقلياً كان ومعياً لا يخرج عن اقسام اربعة . فاما ان يدل بطريقة الوجوب كما ثبتت <sup>(٧)</sup> في العلل لانه لولا الحركة لما حصل متحركاً وكذلك فيما شاكله . واما ان يدل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادراً

(١) ي : « بسم الله الرحمن الرحيم » فقط . ق : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر . . . » (٢ - ٣) ق ي : صفة . (٣ - ٤) ق : دلالة . (٤ - ٥) ت : دالا (كذا) . (٥ - ٦) ر ق ي : له . (٦ - ٧) ق : عرف . (٧) ر ق ي : ثبت .

لما صحَّ الفعل . واما ان يدل بطريقة الدواعي والاجتياز فنقول لولا كون الفاعل للقيح جاهلاً او محتاجاً لما اختاره . واما ان يدل بطريقة الحسن وهو الادلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلوة لما حسن من الله ايجابها . ففي كل هذا نقول : لولا المدلول لما وجب او لما صحَّ او لما اختير او لما حسن فاذا صحَّت هذه الجملة .

وقال قائل فحدوث الاجسام من اى باب هو ؟

قلنا يصلح ان يكون من باب ما لولا المدلول لما وجب الدليل . فانه لولا حدوثه لما وجب مقارنته للحوادث واستحالة خلوه منها . ويصلح ان يكون من باب الصحة لانه لولا حدوثه لصحَّ خلوه من الحوادث فلا معترض علينا بذلك على ما ظن الخصم انه لا نستمر على اصولنا في وجوب التعليق بين الدليل والمدلول .

فان قيل فهلا اقتصرتم في الدلالة على هذا القدر فلا تحتاجون الي اثبات حدث المعنى وان الجسم لم يخل منه ؟

قيل له لا يتم العلم بما قلناه الا بان نعلم ما ذكرناه من الوصفين . ألا ترى انا جوزنا قدم المعنى او جوزنا خلوه الجسم منه <sup>٢</sup> لما عرفنا انه لم يتقدم الحوادث فثبت انه لا بد من بيان هذين الامرين .

فاما الدلالة على حدوث هذه المعاني فقد نستدل عليه بطريقة تحددها على الاجسام . وقد نستدل بطريقة جواز العدم عليها وهي المشهورة في الكتب وتحزير الوجه الاول ان هذه الصفات من نحو كون الجسم مجتمعاً او مفترقاً قد ثبت انها تتحدد على الجسم فلا بد من تحدد امر يؤثر في ذلك . ولا <sup>٣</sup> يخلو <sup>٤</sup> تحده من ان يكون بطريقة الحدوث فهو الذي نريده . او بطريقة الانتقال من محل آخر اليه على ما يقوله «اصحاب الكمون والظهور» <sup>٥</sup> . فاذا بطل الثاني ثبت الاول . وهذه الطريقة تدل على حدوث العرض بلا واسطة ولا يحتاج فيها الى ما يحتاج اليه في الطريقة الاخرى وهي ان الجسم اذا حصل مجتمعاً بعد ان كان مفترقاً فليس يخلو <sup>٤</sup> عند الاجتماع من ان يكون الافتراق باقياً فيه كما كان او زاياً عنه منتقلاً او زاياً عنه معدوماً . فاذا ثبت عدمه احتجت الى دلالة على ان القديم لا يصح عدمه فاذا بطل قدمه ثبت حدوثه . فيدل جواز عدمه على حدوثه بواسطة لكن هذه الطريقة مع ما فيها هي اولى <sup>٦</sup> في الاستدلال بها من الاولى لانك في الاولى تفترق الى ما يفترق اليه في الثانية .

(١) ت : هـ . - (٢) ق : عنه . - (٣) ق : فلا . - (٤) ر : يخلو . - (٥) «اصحاب الكمون والظهور» المقاتلون ان الله خلق الاجسام كلها ضربة واحدة يعلم وكل ما يحصل ويظهر كلها من قبل يكون كوناً . - (٦) ر : اولاً .

ولقابل ان يقول : هب انها حدثت الآن هلا كانت من قبل موجودة بطريقة القدم ثم عدمت ثم حدثت الآن ؟ فلا يدل على ما تريده الا بان تبين ان القديم لا يصح ان يعدم ولان الطريقة الثانية شاملة لحدوث ساير الاعراض . والطريقة الاولى انما تدل على حدوث الاعراض التي تحدد عنها صفات على الاجسام . وبنا حاجة الى معرفة حدث <sup>١</sup> ساير الاعراض . وليس لاحد ان يقول : فكذلك لا يمكنكم ان تعرفوا جواز العدم على هذه الاعراض الا فيما تتغير حال الاجسام بها فقد صارت الحال في العدم مشبهة للحال في التحدد . وذلك لان فيما نروم بيان حدوثه بطريقة التحدد لا بد من اعتبار تحدد الصفة على الجسم وليس كذلك فيما سألنا عنه لانا نعلم جواز العدم على ساير الاعراض بان نقدر جواز خروج الجسم عن كل شي من صفاتها فتتوصل الى عدم الاعراض الموجبة لها وليس في كل حال تتحدد الصفات على الاجسام فثبت بهذين الوجهين ترجيح الاستدلال بهذه الطريقة على الاولى .

وبعد فلا بد لنا في الطريقة التي نستدل بها على وجه التحدد من ان نكشف ذلك . فبين ان لا يصح وجود هذا المعنى في نفس الجسم من قبل ظهور حكمه فيكون في ذلك رجوع الى الطريقة الاخرى . وصار كل ما <sup>٢</sup> يحتاج اليه في الطريقة الثانية لا بد منه في الاولى وفي الثانية مزيد فايده . فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا : اذا تحددت الصفة على هذا الجسم لم يجز ان يكون عن معنى <sup>٣</sup> كان حاصلها فيه من قبل والا اوجب <sup>٤</sup> حصوله عليها من قبل ولا يصح <sup>٥</sup> ان يكون <sup>٦</sup> قد انتقل عن جسم آخر اليه لانه لا تخرج حاله عن امرين فاما ان ينتقل ويجب انتقاله . او ينتقل وكان يجوز أن لا ينتقل . ومحال ان ينتقل واجباً لانه كان لا يصح حصول انتقاله عند جعل جاعل واختيار محتاز لان الاحكام الواجبة لا تقف على الاحتياز ولانه لم يكن بان ينتقل في وقت اولى من وقت من حيث كان الوجوب لذاته لا <sup>٧</sup> لشيء سواه . وفي ذلك ان يكون منتقلاً ابدًا فلا تكون له حالة <sup>٨</sup> استقرار والانتقال فرع عليه . ولا يجوز ان ينتقل مع الجواز لانه حينئذ يجري مجرى الجسم في انتقاله فكان لا بد من موثر غير ذاته وما هو عليه من صفاته التي تكون معها تنبؤ حاله فيما انتقل اليه وفيما انتقل عنه وذلك المؤثر لا يصح ان يكون جعل جاعل والا كان تأثيره تابعاً لحدوثه وقد قالوا بانتقاله في حال بقاءه . ولا يصح ان يكون عدم معني لفقد الاختصاص فيه عند العدم . ولانهم غير قائلين بعدم الاعراض لتقوم بقدمها اجمع ولانه لو جاز ان يقتضى انتقاله لمعنى معدوم لصحَّ في نفس هذا المعنى ان يوجب

(١) ق : - حدث . - (٢) ق : كلاً . - (٣) ت : معنا (كذا) . - (٤) ت : وجب . - (٥) ق : يجوز يصح . - (٦) ت : يقول . - (٧) ر : ولا . - (٨) ق : رى : حال .

قابل له لا بدّ اذا ثبت التضادّ في الجنس من <sup>١١</sup> ان يثبت التضادّ في الحقيقة ايضاً لان التضادّ في الجنس يترتب على التضادّ في الحقيقة على ما بيّن في موضعه. فنقول: فاقولك في الضد الذي تضاده على الحقيقة وعندك ان جميع الاعراض قديمة؟ أليس في ذلك قول بتضادّ القديمين مع ان من حق احدهما ان لا يصحّ مجامعته لصاحبه في الوجود وقدمه بوجوب صحته وجوده معه؟ فبطل <sup>٢١</sup> ان يكون هذا اعتراضاً. ونحو هذه الطريقة نسلك اذا جعل البعض قديماً لانه لا بدّ من ان يثبت له ضدّ على الحقيقة وهو عند الخصم قديم اذ ليس نقول هو بحدوث شي من الاعراض وفي هذا وجودهما وان لا يوجد فلهذه طريقة غير ما ذكره في الكتاب. ولك ان تقول: اذا ثبت ان مختلف الاكوان متضادّ فكيف تكون قديمة ومن شان الضدين ان يصحّ وجود احدهما بدلا من وجود الاخر على بعض الوجوه.

والبدل انما يصحّ في المترقب من الامور دون الحاصل وهذا يُنسب عن الحدوث. والقدم يمنع من المعنى الذي نهينا عليه ولا يبطل هذا بالكون في الاوّل والكون في العاشر. فيقول قائل: هما ضدّان ولا يصحّ وجود احدهما بدلا من وجود <sup>٣١</sup> الاخر لانه انما يتعذر اذا كانا من مقدور العباد لامر يرجع الى انهم قادرون بقدر <sup>٤١</sup> ومقدوراتهم تختص الاوقات لا لامر يرجع الى تضادّهما بدلالة انها لو كانا من فعل البارئ سبحانه لصحّ منه ايجاد الكون في الاوّل بدلا من الكون <sup>٥١</sup> في العاشر <sup>٦١</sup> اذا كان في ابتدا حال وجود الجوهر. فثبت ان المانع ليس يضادّهما وان من حق كل ضدين ما ذكرناه. ومعلوم ان هذا المعنى انما يتأتى في الحوادث دون القديما فصحّ انها اجمع محدثة وهو الغرض.

### فصل

قصد ان نبين ان القديم لا يصحّ عدمه لان اكثر ما يُقدم من الادلة على حدوث الاعراض لا يكاد يتم الا ببيانه. والاصل فيه ان القديم يفارق ما ليس بقديم. الا ترى انه يجب وجوده ولا يجب وجود المحدث ولا يقع في هذا نزاع. فلو قال بتجويز عدمه عليه في المستقبل قابل لم يقل بان وجوده فيما مضى غير واجب وعلى ان خصوصنا في هذه المسئلة ليس يجيزون عدمه على الاعراض لكننا اذا ادعينا امراً من الامور <sup>٢٥</sup> قرّناه بدلالة فاذا صحّ انه لا بدّ من مفارقة بين القديم وبين ما ليس بقديم. فهذه المفارقة راجعة الى ما عليه القديم في ذاته لانه لو لم تكن راجعة الى ما عليه القديم

ما يوجب وهو معلوم غير منتقل فلا بدّ من وجود معنى. والكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا المعنى المنتقل لانه لا يكون حادثاً عندهم فلا بدّ من كونه منتقلاً ايضاً فتعود القسمة التي قدمناها. فهذه الطريقة تبطل جواز الانتقال على الاعراض. وطريقة اخرى وهي انه اذا صحّ انتقال العرض فحال الاجسام اجمع سوا في صحّة انتقاله اليها فاذا زال الاختصاص فيجب ان تنتقل به الجواهر اجمع الى جهة واحدة وقد عرف فسادّه فالكشف الدليل الاوّل بهذه الجملة.

وامّا الدليل الثاني فنقول: اذا لم يصحّ بقا الاجتماع في الجسم عند الافتراق ولا زواله بطريقة الانتقال فليس الا عدمه. وسنحج في فصل مفرد ان العدم انما يصحّ على الحوادث دون القديم.

وقد استدلل بطريقة اخرى مبنية على ضرب من القسمة هي في سياقة غير ما تقدم وان كان ربما تحتاج في بعض فصولها الى الاستعانة بشي مما تقدم وفيها زيادات وفوائد غير ما ذكره. وهي ان هذه الاكوان اما ان تكون قديمة اجمع او محدثة اجمع او فيها قديم وفيها محدث. وكما يصحّ تحرير هذه الدلالة في الاكوان فقد يمكنك في جملة الاعراض. ثم دل على انها لا يصحّ ان تكون اجمع قديمة لعلمنا بان <sup>١١</sup> كل جسم قد حصل في جهة فمن الجائز نقله عنها الى اخرى فلو كان المعنى الذي اوجب كونه فيها قديماً لا يمنع ذلك. وهذا دليله ايضاً في البعض الذي يذهب السابل الى قدمه لان ما في الجسم من تلك الاكوان يصحّ زواله بنقل الجوهر عن تلك الجهة الى جهة اخرى فليس الا ان جميعها محدث. وهذا صحيح. ولكن في تصحيح ما ادعى من صحّة زوال الجوهر عن كل جهة يشار اليها وانه لو كان المعنى قديماً لما صحّ ذلك ضمان لبيان صحّة العدم على هذا المعنى. والا فلو قال قائل ان ذلك المعنى يبقى او ينتقل لما صحّ ابطال قوله الا بالرجوع الى ما تقدم فلا بدّ فيه من الاستعانة بما تقدم. اللهم الا ان يسلك في ذلك طريقة اخرى فنقول: لو كانت اجمع قديمة لما صحّ فان الاكوان يقع <sup>٢١</sup> فيها مختلف ومختلفة متضادّ وتضادّ القديمين لا يصحّ. وانما لم يصحّ تضادّ القديم لوجهين. احدهما ان قدمها بوجوب تماثلها وتضادّهما يمنع من ذلك. والثاني ان قدمها بوجوب صحّة اجتماعها في الوجود اذ ليس احدهما احق بالوجود من الاخر وتضادّهما يمنع من اجتماعها في الوجود.

فان قيل انها يتضادّان في الجنس فيصحّ اجتماعهما <sup>٣١</sup> في الوجود وانما كان يمنع ما قلتم <sup>٤١</sup> في التضادّ على <sup>٥١</sup> الحقيقة.

(١) ق: - من. (٢) - ق: يبطل. (٣) - ر: وجود. (٤) - ي: بقدره. (٥) - ق: منه. (٦) - لو كانا من فعل البارئ... في العاشر « ساقطة من ر.

(١) ق: ان. (٢) - ت: يقع. (٣) - ي: اجتماعها. (٤) - ق: كان ما قلتم منع. (٥) - ر: في.

في ذاته لكان الذي يُؤثر فيه الفاعل أو معنى اذ المؤثرات من خارج ليس ذلك . ومن المحال ان يستحق قدمه <sup>١١</sup> بالفاعل مع ان من حق الفاعل تقدمه على مقدوره . ومن حق القديم ان لا يتقدمه غيره . واما المعنى فاما ان يُقارنه او يُتأخر وجوده عن وجوده .

ومن المحال ان يستحق القديم القدم لما يتأخر وجوده في الرتبة عن وجود القديم لان في ذلك كون العلة علة فيها يتقدمها وهذا باطل . فليس الا ان يكون المعنى مقارناً له . واذا كان كذلك ادعى الى وجهين من الفساد .

احدهما ان لا تنفصل العلة من المعلول لانها يوجدان معاً ولا يتصور انفصال احدهما عن صاحبه فليس بان نجعل قدم القديم علة في قدم هذا المعنى اولى من ان نجعل قدم المعنى علة في قدم القديم .

والوجه الثاني ان القديم <sup>١٢</sup> اذا فارق غيره بمعنى قديم فقد شاركه هذا المعنى في علة المفارقة وهي القدم . فيجب ان يحتاج المعنى الى معنى آخر ثم كذلك حتى تتصل بما لا غاية له . فثبت اذاً ان كونه قديماً هو لنفسه ومن حكم هذه الصفة ان يكون مقصوره على الذات غير مشروطة بامر سواها لانه لا يعقل ما هنا شرط تقف هذه الصفة عليه . وبهذا يفارق التحيز في الجوهر والهيبة في السواد لانها غير مقصورين على الذات بل هما مشروطان بالوجود وكونه قديماً هو نفس الوجود . ولا يصح في الشيء ان يكون مشروطاً بنفسه . وعلى ان تلك الصفة التي تجعل هذا مشروطاً بها بما لا ينفصل عن القدم ولا القدم ينفصل عنها فلا يكون احدهما بان يجعل شرطاً والاخر مشروطاً اولى من خلافه . فبطل ان تكون هذه الصفة الا مقصورة على الذات غير مشروطة بشرط سواها وما هذا حاله في الصفات . فخرج الذات عنها محال لان مخالفتها لغيرها هي بهذه الصفة وهي لا تخرج عن ان تخالف غيرها فلا تخرج اذاً عما به تخالف . واذا صح ذلك كان عدمه قادحاً في احد هذه الاصول .

فيجب ان لا يجوز عدم القديم ولك ان تبين ان من حكم هذه الصفة ما ذكرناه من استحقاقها للنفس . ثم نقول : فليس بان يجب وجوده في بعض الحالات اولى من بعض . يبين هذا انه ليس وجوده لمعنى فيوقت لوقت <sup>١٣</sup> ذلك المعنى ولا هو بالفاعل ولا هو موقوف على شرط فيجب استمرار الوجود به ابدًا .

ثم اورد في هذا <sup>١٤</sup> الفصل ان حدوث <sup>١٥</sup> الاعراض هل يُعلم ضرورة ام لا ؟ .

(١) ي : صفة . - (٢) ت : - ان القديم . - (٣) ت : فيوقت يتوقت ؛ ر : فيوقت توقت . - (٤) ق : - هذا . - (٥) ي : حدث .

والاصل في ذلك انه غير ممنوع في الاعراض التي <sup>١١</sup> قد عرفناها على الجملة باضطرار ان نعرف حدوثها <sup>١٢</sup> على الجملة باضطرار . ولكن ليس <sup>١٣</sup> يكفينا علم الجملة بل <sup>١٤</sup> نحتاج الى معرفته مفصلاً . فاذا حصل العلم بطريقة <sup>١٥</sup> الجملة ثم اقترن الى ذلك العلم بانه لم ينتقل هذا المعنى من محل الى محل عرفنا <sup>١٦</sup> حدوثه مفصلاً بعلم <sup>١٧</sup> آخر على مثل ما نقوله في العلم بقبح الظلم . وكما يمكن سلوك هذه الطريقة في العلم بحدوث الاعراض فغير ممكن ذلك في حدوث هذه <sup>١٨</sup> الاجسام لان هذه الاجسام التي تتحدد مشاهدتنا لها لا يمكننا ان ندعي الضرورة في حدوثها مع ان الانتقال عليها جائز فغير ممنوع ان يكون قد انتقل من اجسام الما او من اجسام الحوا او غيرها . وتركت هذه الاجزا هذا الضرب من التركيب على ما يعتقد القائلون بالاستقصات <sup>١٩</sup> وكذلك فالجسم تصح كفافته بعد رفته فنشاهده الآن ولم نكن من قبل مشاهدين له فلا بد <sup>٢٠</sup> من تكلف الدلالة على حدث <sup>٢١</sup> الاجسام .

### فصل\*

واذا ثبتت المعاني وثبت حدوثها فلا بد <sup>٢٢</sup> من بيان القول في ان الجسم لم يحل من هذه المعاني ولم يتقدمها في الوجود . وكلام « شيوخنا » رحمهم الله في كتبهم اذا ارادوا بيان <sup>٢٣</sup> ذلك يجري على ضرب من التقريب والتشليل . فانهم ربما قالوا ان في اثبات الجسم على غير هذه الصفات خروجاً عن المعقول . وربما قالوا : لا بد <sup>٢٤</sup> في كل جسمين من ان يكونا بحيث بينهما نون ومسافة او لا نون بينها ولا مسافة والحاصل الملخص هو الذي اشار اليه وتحقيقه ان الجسم لا يصح وجوده الا وله حكم ولا يحصل هذا الحكم الا للمعنى . فيجب اذاً <sup>٢٥</sup> ان لا يجوز خلوه <sup>٢٦</sup> من <sup>٢٧</sup> المعنى . وغرضنا بقولنا انه لا يصح وجوده الا وله حكم انه لا بد <sup>٢٨</sup> عند وجوده من ان يكون متحيزاً . ولا بد <sup>٢٩</sup> في المتحيز من ان يكون كائناً في جهة .

وقد دللنا فيما قبل على ان <sup>٣٠</sup> الكاين في جهة لا يكون فيها الا للمعنى فلا بد <sup>٣١</sup> من بيان هذين الاصلين . فان المخالفين لنا في هذه الدعوى يسلمون ان المتحيز لا يخلو <sup>٣٢</sup> من ان يكون مضاماً لغيره او مابناً لغيره . فالدلالة التي نوردتها لا تتم الا بذلك . فاما اذا زعم زاعم ان الجوهر يصح وجوده وهو غير متحيز ثم يصير متحيزاً وعندما لم

(١) ت . - التي (كذا) . - (٢) ق : ي : حدثها . - (٣) ق : لا . - (٤) ق : ولا كثر . - (٥) ر : ي : بطريق . - (٦) ق : علمنا . - (٧) ق : لعلم . - (٨) ي : هذه . - (٩) كلمة غير واضحة . بالاستقصا ؟ ر : بالاستقصات ؟ . - (١٠) ق : حدث . - (١١) ق : اثبات . - (١٢) ي : اذا . - (١٣) ق : عن . - (١٤) ر : - ان . - (١٥) ر : يخلوا .

يكن متحيزاً قد خلا من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . لم نسلم ما نريده <sup>١١</sup> من اثبات الجسم غير حال في شيء من حالاته عن هذه المعاني . والذي يصلح ان يكون مخالفاً في هذا المعنى احد فريقين .

اما « اصحاب الهيولى » <sup>١٢</sup> واما من كان يذهب الى ان الجسم هو من اعراض مجتمعة فنقول لم تكن متحيزة ثم صارت بالاجتماع متحيزة وانه لم يكن جسماً ثم صار بالفاعل جسماً على ما ذكره في آخر الباب . وبين <sup>١٣</sup> الكلام عليه والدلالة على ما نقوله من انه عند الوجود لا بد من كونه <sup>١٤</sup> متحيزاً انه لو كان موجوداً غير متحيز <sup>١٥</sup> ثم صار متحيزاً لم يكن بد من امر يؤثر في تحيزه وذلك ليس الا الفاعل او وجود معنى . وانما امكن الاختصاص على هذين الوجهين لانك اذا قلت : اذا <sup>١٦</sup> كان موجوداً غير متحيز ثم صار متحيزاً قد انبأت عن انه لا يصح ان يكون ذاته او وجوده او غير ذلك من صفاته واحكامه ومؤثراً في هذه الصفة . فليس بك حاجة الى ان تقول اما ان يكون المؤثر ذاته او كذاى او كذاى لان الخصم يذهب الى ان مع ذاته ووجوده لا يكون متحيزاً ثم يصير متحيزاً فانما يجب افساد هذين فقط . وغير جائز ان يؤثر فيه معنى من المعاني لانه لا بد في العلل من ان يختص على ابلغ ما يمكن من الاختصاص بمعلوما . وغاية الاختصاص في ذلك ان يكون المعنى حالاً في نفس الجوهر فيوجب تحيزه . وقد ثبت ان حلوله في غيره يتبع تحيز ذلك الغير فلو وقف تحيزه على حلول هذا المعنى فيه ومن شان ذلك المعنى ان لا يحل الا في متحيز لادى الى ان لا يحصل واحد منها ولست تحتاج الى ان تفرد الكلام في ان ذلك المعنى اما ان يكون معدوماً او موجوداً . واذا كان موجوداً ان توجد فيه او في غيره او لا في محل لان في عدمه فتقدت نهاية الاختصاص بل عدم الاختصاص اصلاً . وكذلك ففي وجوده في غيره او لا في محل زوال غاية الاختصاص فلا بد من ان يكون حالاً فيه وفي ذلك ما بيننا من الفساد . وان شئت قلت ان الجوهر يخالف ما خالفه بتحيزه وبهذه الصفة يظهر كونه جوهرًا ايضاً فيجب ان لا يصح استحقاقه لهذا الحكم لمعنى لان ما يكون معنى يصح حصوله تارة وان لا يحصل اخرى . ومن حكم مخالفته <sup>١٧</sup> لغيره ان لا تعبري الذات منه . وبهذا الوجه <sup>١٨</sup> ايضاً يبطل ان يكون تحيزه بالفاعل لان ما به يخالف الذات غيرها لا يصح كونه بالفاعل مع ان من <sup>١٩</sup> حق ما هو بالفاعل ان يصح حصوله تارة دون اخرى . وان كان الكلام في ان صفات الاجناس لا يصح

(١) بت : نريد . - (٢) « اصحاب الهيولى » زعموا ان الهيولى كانت في الازل خالية من الاعراض ثم حدث فيها الاعراض حتى صارت على صورة العالم . - (٣) ق : بين . - (٤) ق : من ان يكون . - (٥) ق : متحيزاً (كذا) . - (٦) ر قى : لو . - (٧) ر : مخالفة . - (٨) ت : - الوجه . - (٩) س : - من .

كونها بالفاعل بطول . وقد يقضى في موضعه . وليس لاحد ان يجعله متحيزاً لمعنى ثم يجعل ذلك المعنى مجاوزاً لا حالاً لانا قد بيننا ان المجاوزة تقتضى تحيز المجاوز والمجاوز معاً وان العلل لا تصح ان تكون موجبة للحكم بطريقة المتجاوز فبطل ان توجد الجوهر الا وهو متحيز . فاما قول من قال : توجد لا جسماً ثم يصير جسماً بالاجتماع فاطهر فساداً لان ما ليس في الاصل بمتحيز لا يجوز ان يتحيز بالاجتماع والانضمام والا لزم في الاعراض التي تقدر عليها اذا جمعناها في محل واحد ان يزداد حجم الجسم بها لان علة التحيز حاصلة وهي الاجتماع .

وبعد فالمرجع بالاجتماع الى ضرب من التأليف وهو لا يصح حصوله في غير المتحيز فكيف يقف تحيزه عليه؟

وبعد فلو كان ذلك علة التحيز لكان اذا كثرت التاليفات يزداد الجسم حجماً <sup>١٠</sup> ومعلوم ان الجوهرين سوا تألفا بتأليف واحد او بزيادة تاليفات فتحيزهما <sup>١١</sup> على ما كان عليه لا يزداد فبطل هذا القول وصح ان وجود الجوهر لا ينفك عن تحيزه وان كان المؤثر ما هو عليه في ذاته وكان الوجود شرطاً . فاذا صح ذلك فتحيز الجوهر لا يظهر الا بكونه كائناً في جهة بدلالة انا اذا ادلنا اعتقاد كونه في جهة لم يمكننا ان نعتقد تحيزه والصفة اذا انكشفت للحكم <sup>١٢</sup> لم يصح ثبوتها ولا ذلك الحكم على ما نعلمه في صحة الفعل وكون القادر قادراً .

وبعد فن حكم التميز ان يؤثر تحيزه في ان يمنع غيره من ان يحصل <sup>١٣</sup> بحيث هو فلو لم يكن في جهة لما تصور ذلك . فاذا صح ذلك وكنا قد دللنا فيما تقدم على ان كونه في جهة هو لمعنى فقد صح انه لا يجوز خلوه عن هذا المعنى ولا ان يكون في وجوده سابقاً له . <sup>٢٠</sup>

### فصل

واذا صح حدوث المعاني وان الجسم لم يحل منها فالذى به يعرف حدوث الجسم عند ذلك احد طريقين . فاما ان يدل على حدوثه بواسطة . واما ان يدل عليه لا بواسطة .

فالطريق الاول ان نقول : اذا ثبت ان الجسم يستحيل خلوه من المعاني وتقدمه <sup>٢٥</sup> لها فلو كان قديماً لوجب تقدمه ها لان من حق القديم وجوب تقدمه للمحدث بما

(١) ق : فتحيزها . - (٢) رى : بحكم . - (٣) ق : يكون .

لو كانت هناك اوقات لكانت بلا نهاية ولولا ان الامر كذلك لم يكن قديماً بل كان يمكن الاشارة الى اول وقت وجوده وهذا يُخرجه عن ان يكون وجوده لا عن اول. فاذا صحّت هذه الجملة وجب ان لا يكون قديماً واذا خرج عن كونه قديماً وجب كونه محدثاً لانه لا واسطة بينهما.

والطريق الثاني ان نقول: اذا لم يتقدم الجسم على هذه الحوادث فيجب ان يكون حظ الجسم في الوجود كحظ هذا الحادث وهذا يقتضي حدوثه ايضاً.

فان قيل فهذا العلم ضروري او مكتسب. فان جعلتموه ضرورياً فما الحاجة بكم الى ان تجعلوه دعوى. وان كان مكتسباً فيجب ان تجوزوا تقدم العلم بالدعوى الثالث ثم لا يعلم المر<sup>٢</sup> حدوث الجسم بان لا يكتسب العلم وبان يصح ورود شبهة عليه.

قيل له ان الاصل فيه انه قد عرف ان كل شيئين معينين عرفنا ضرورة وعرف ضرورة ان احدهما لم يتقدم في الوجود صاحبه فالعلم بحدوث احدهما ضروري اذا كان العلم بحدوث صاحبه ضرورياً. فاما اذا كان احد العلمين المتقدمين ضرورياً والاخر مكتسباً فهو كان يكونا جميعاً مكتسبين في وجوب ان يكون العلم الثالث مكتسباً. ومثال هذا هو ما عرفنا في الجملة ان الموجود اما ان يكون قديماً او محدثاً. فاذا عرفنا ذاتاً من الذوات ضرورة وجودها عرفنا انها اذا لم تكن قديمة فيجب كونها محدثة ضرورة. وان كان العلم الحاصل في الاول هو علم جملة. ثم لم نعلم هذه الذوات ضرورة لم يمكن ان يقال: انا<sup>١</sup> نعرف انها لا تخلو من قدم وحدث ضرورة. لان العلم باحكام الذات فرع على العلم بها نفسها ويجري ذلك مجرى العلم الحاصل بقبح الظلم على طريق الجملة ضرورة. ثم نعلم في شي بعينه انه ظلم استدلالاً فنعرف قبحه باستدلال بلى<sup>٢</sup> لو حصل العلم الضروري بكون هذا ظلماً نعرف قبحه اضطراراً ايضاً. ولا يكون هذا العلم الثالث هو العلم الاول بل هو علم آخر يكتسبه احدنا.

فاذا صحّت هذه الجملة قلنا: انما نعلم ضرورة ان كل شيئين لم يتقدم وجود احدهما وجود الاخر على وجه التعيين فحكم احدهما في الوجود حكم صاحبه. ثم اذا عرفنا بضرب من الدلالة انه لم يتقدم الجسم هذه المعاني فعلنا علماً ثالثاً ان حكم الجسم يجب ان يكون حكمها في الحدوث. وانما لم يمكن ادعا الضرورة في ذلك لانا لسنا نثبت الجسم غير متقدم لشي بعينه وانما نريد ان نثبتته غير متقدم لموصوف

(١) ق: واذا. (٢) رق: المر. (٣) ي: الذات. (٤) ي: انما. (٥) ق: بلا. (٦) بل.

فلا بد من علم مكتسب بانه محدث واذا كان مكتسباً فلخولوص الداعي اليه لا بد من وقوعه فيجري مجرى العلم بقبح هذا الظلم مع تقدم العلم بان الظلم قبيح لانا عند ذلك نفعل العلم بقبحه لا بحالته. وقد يجوز ان<sup>١</sup> نرد عليه شبهة فلا نفعل هذا العلم باحد وجهين<sup>٢</sup> اما ان نعتقد ان حكم الحوادث الكثيرة يخالف حكم الاحاد على ما يقوله قوم من «الفلاسفة» او بان نرد عليه شبهة في انه هل يجوز تقدمه للحوادث ام لا؟ فاذا صح ما ذكرناه وجب ان نجعل هذا علماً مكتسباً وصح ان يجعل دعوى رابعة.

### فصل

ولا بد عند تقدم هذه الجملة من ان نبين ان الحوادث لها اول<sup>٣</sup> ليكون مكتملاً لدلالة حدوث الاجسام. ووجه الشبهة في ذلك انه لا يمتنع ان يكون حكم جهل الاشياء يخالف احادها. والدلالة على ذلك ان تشبه حال الجملة بحال الابعاض وهذا يكون على احد طريقين. فاما ان نقول ما دل على حدوث بعضها هو<sup>٤</sup> قائم في الجميع وهو جواز العدم على الكل وهذا يوجب حدوث اي شي منه يشار اليه. واذا ثبت ذلك وجب ان يكون لها اول اذ لا فائدة تحت قولنا «محدث» الا ان لوجوده اولاً. واما ان نقول قد ثبت ان لاحادها اولاً وقد اقر القوم بشبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها. فسلب هذه القضية عن الكل نقص لذلك.

يبين هذا ان احادها لما وصفت بالحدث لم يكن بد من ان يكون لها اول ولم يكن كذلك لانه واحد فان ما زاد على الواحد يشاركه في ذلك<sup>٥</sup> الباب. فاذا كان كذلك فيجب ان لا يصح وصف الكل بانه لا اول له وهو بمنزلة القطع في كل واحد من العشرة انه اسود ثم نفى السواد عن جملتهم وكلاماً<sup>٦</sup> يسأل على ذلك يكون من باب المنتظر الجائز لا من باب الواجب<sup>٧</sup> المقطوع به الثابت.

الا ترى انهم يقولون ان حكم ابعاض المقدورات يفارق حكم الجملة في صحة وجود البعض دون الجميع لان هذا رجوع الى الجواز المنتظر فكأننا<sup>٨</sup> نقول: انما يصح وجود البعض دون الكل وان كانت القدرة متعلقة بالجميع ويجري هذا مجرى تعلق القدرة بالضدين. ثم توجد احدهما دون صاحبه وكلامنا هو في الامر الموجود

(١) ي: يجوز ان. (٢) ق: الوجهين. (٣) ق: اولاً. (٤) ق: فهو. (٥) رق: ي: هذا. (٦) ق: ي: كل ما. (٧) ق: الواجب. (٨) ت: فكان.

الثابت . وكذلك الحال <sup>١١</sup> في جواز الخطأ على احاد الامة ونفى الخطأ عن جماعتهم وانما كان يشبه ما قلنا <sup>١٢</sup> لو قطعنا بخطأ كل واحد من الامة ثم نفينا الخطأ عن جماعتهم ولا شبهة في مفارقة الحال في الوجوب للحال في التجوز بدلالة انه لو قال قائل ان الجسم يجب كونه متحركاً في الثاني ويجب كونه ساكناً في الثاني للزمه في الحالة الثانية ان يكون متحركاً ساكناً ولو قال يجوز كونه متحركاً ويجوز كونه ساكناً لما لزمه ذلك . وعلى هذا لم يلزمنا ما قاله اصحاب الاصلح حيث اوجبنا عليهم ان يكون فاعلاً لما لا نهاية له لو كان الاصلح واجباً فقالوا: اذا اجزمت فعل الاصلح ثم لم يلزمكم ذلك فكذلك اذا اوجبناه لانا نبين لهم ان التجوز مفارق للاثبات فهذه طريقة تصحيح هذا الوجه .

وقد دلّ في الكتاب بما ذكره « ابو هاشم » في أوّل « العسكريات » فانه قال : اما ان تكون هذه المعاني اجمع قديمة فلا أوّل لشي منها او يكون لجميعها أوّل او يكون لبعضها أوّل دون بعض . فاذا بطل ان لا يكون شي منها محدثاً لما بيننا من جواز العدم عليها <sup>١٣</sup> اجمع ولا ان يكون بعضها مما لا أوّل له فيجب أن يكون جميعها محدثاً وفائدة وصف الشيء بالحدث ان له أوّل فبطل قولهم ان هذه المعاني لا أوّل لها . فان قيل انما يدل ما اوردتموه علي حدوثها لو صح لفظ الكل فيه فاما اذا يجب فيه هذا اللفظ لكونه بلا حصر فلا يصح ما تقولونه .

قيل له ان الالتزام الذي ذكرناه ليس بمتعلق باللفظ وانما هو الزام من جهة المعنى . ألا ترى أنا نقول لهم : هذه الحوادث المعلومة امّا ان تكون قديمة او محدثة او بعضها قديم وبعضها محدث فسوا ذكّرت في لفظة الكل او لم تذكر فالالزام صحيح . وليس اذا كان الشيء بلا <sup>١٤</sup> نهاية لم يصح لفظ الكل فيه . لان القدرة عندنا تتعلق بما لا نهاية له ومع ذلك يصح اطلاق لفظ الكل فيه واذا كان المعنى معقولاً فلا فاك في الالفاظ اصلاً .

ودلّ بوجه آخر وهو ان الحادث قد ثبتت حاجته الى محدث وثبت ان من حق الحادث ان يكون قادراً وان من حكم كونه قادراً ان يتقدم على وجود مقدوره . وفي القول بان هذه الحوادث لا أوّل لها قدح في احد هذه الاصول وقد صححت بما سنذكره في اثبات الحادث وفي الصفات وفي باب الاستطاعة . فاذا لم يكن بدء من تقدم <sup>١٥</sup> كونه قادراً على وجود هذه الحوادث بطل القول بانه لا أوّل لها وظاهر ان لها اولاً وبهذا تفارق حكم الحوادث التي لا ينتهي الى اخر حكم ما قالوه من <sup>١٦</sup> الحوادث

(١) ق : - الحال - (٢) ي : قلنا - (٣) ر : عليه - (٤) ت : بل (كذا) - (٥) ت : ق : ي : فكر (ذكر ؟) - (٦) ز : - تقدم - (٧) ر : من ان .

التي لا ينتهي <sup>١٧</sup> عندهم الى أوّل لان في اثباتها بلا أوّل قدحاً في بعض تلك الاصول وفي اثباتها بلا اخر لا قدح في شي منها . فاننا نبينها حادثة من جهة الفاعل ونوجب تقدم كونه قادراً عليها فليس احدهما من الاخر بسبيل .

وحكى رحمه الله عن الشيخ « ابى عبد الله » ان المعتمد في هذه المسئلة هو هذا الدليل . وان ما عداه من الادلة لا يكاد يتم الا بالرجوع اليه والاستعانة ببعضه فان الذي قدمناه من ان لكل بعض من هذه الحوادث اولاً انما علم على الحقيقة بان اضيف الى المحدث واوجب كون محدثه قادراً عليه قبل حدوثه وهذا ممكن في جميعها من الوجه الذي بيننا <sup>١٨</sup> .

وكذلك فالدلالة المذكورة في « الشرح » وغيره ان وجود الفعل فيما مضى معتبر بوجوده الان . فاذا كان الآن لا يصح وقوعه الا من قادر والحكم منه الا من عالم فكذلك فيما مضى . واذا صحّ ذلك ثم كنا قد عرفنا ان احداث القادر للفعل بعد فعل ما لا يتناهي لا يصحّ فكذلك فيما مضى . ويبين هذا ان ما <sup>١٩</sup> مضى له حال استقبال وحد فيه لم يكن موجوداً من قبل فصار مشبهاً للفعل السدى يوجد الان فيجب ان لا تتفاوت حالهما في كيفية الوجود . وقد اشار الى هذه الدلالة في الكتاب ايضاً وما ادعاه الشيخ « ابو عبد الله » في ذلك قد يمكن بيانه لان فيه اعتباراً لوقوع <sup>٢٠</sup> الفعل عن قادر وذلك مما يعنى في اصل الدلالة .

وقد دلّ في الكتاب على تناهي هذه <sup>٢١</sup> الحوادث بصحة الزيادة والنقصان فيها . وكذلك الحال في الاجسام الموجودة انه لا بدء من تناهيها . والاصل في هذا الباب ان الذي يصلح ان يدعى من فقد التناهي في هذه الحوادث هو ان يقال : لا تناهي في الحادث بان يتوالى ويتصل او لا يتناهي في العدد وفي الاجسام خاصة يمكن ان يدعى <sup>٢٢</sup> عدم التناهي فيها مساحة وكل واحد من الامرين يبطل بتجوز الزيادة والنقصان فيها .

والطريقة التي بها نعلم تناهي الاشيا ان نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان فيها . ولو كان بلا نهاية لاستحال ذلك لان فائدة ان لا يتناهي هي ما ذكرناه والا لم ينفصل المتناهي مما لا يتناهي . واما الذي به <sup>٢٣</sup> يعلم في الاشيا انها غير متناهية فليس الا باعتبار حال القادر والقدرة . ولو لم يثبت ان من حكم القادر انه اذا بقى وبقيت قدرته امكنه في حال بعد حال ان يفعل مثل ما فعل <sup>٢٤</sup> في الاول <sup>٢٥</sup> لما كان لنا

(١) ر : ق : من ان الحوادث لا تنتهي - (٢) ق : ي : نيانه - (٣) ق : انما - (٤) ق : بوقوع - (٥) ت : - هذه - (٦) ق : يدعا - (٧) ت : - به - (٨) ق : فله - (٩) ت : في اول .

طريق نعلم به ان المعدومات بلا<sup>١</sup> نهاية فصار الطريق الذي به نعلم المعلوم به نعلم انه بلا نهاية. واذا ثبت انه بلا نهاية لم يصح دخول الزيادة والنقصان فيها وبطل قول من يقول: فيجب في الموجودات اذا عدت ان تزداد بها المعدومات لانا قد عرفناها اولاً غير متناهية فيجب ان يمنع من الوصف الذي يبطل ذلك. وليس كذلك الحال في الموجودات. وانما نعلم قبولها للزيادة والنقصان بان نقول: لو قدرناها باقية موجودة اجمع ثم اضيفت<sup>٢</sup> اليها هذه الحوادث التي تحدث حالاً فحالاً لكان لا بد من تكررها بها وهذا ينشئ عن تناهيا. وهذا التقدير محال في المعدومات حتى لو صح فيها هذا التقدير لحكمتنا بتناهي المعلوم ايضاً وهذا هو معنى ما يجرى في الكتب ان الموجود قد شملها وحصرها واتى الفراغ عليها ففارق المعدومات. ومن هذا الوجه احتج الى ما استدلت به الشيخ «ابو عبد الله» في ذلك ايضاً لانا قد فرغنا الى فراغ الفاعل من هذه الحوادث وفي هذا استعانة ببعض ما تقدم.

وكما يدل بطريقة الزيادة والنقصان على تناهي هذه الحوادث فانا ندل بطريقة الوصل والقطع على تناهي العالم خلافاً لما ذهب اليه «الثوية». فاما الاوائل فقد وافقونا في ذلك لقولهم بان هاهنا فلماً محيطاً بجميع الافلاك ليس وراءه شيء وطريقة الوصل والقطع في ذلك ما ذكره «ابو علي» وغيره من انه اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود جبل مقدر<sup>٣</sup> بالعالم غير متناه ايضاً ومعلوم انا لو قطعنا من وسطه اذرعاً لصار انقص مما كان ولو اعيد اليه لعاد ازيد وكذلك لو ضم اليه غيره فثبت انه متناه محصور. وليس بنا حاجة الى تقدير وجود هذا الذي زعموا انه غير متناه فان العالم هو موجود كله باقٍ فتفارق ذلك ما احتجنا في الاول الى تقدير بقا تلك الحوادث. وفي كل واحد من الامرين يعود الدليل عند التحقيق الى ثبوت الزيادة فيها والنقصان.

ولما ذكر ذلك<sup>٤</sup> في الكتاب اتبعه بان ما استدللنا به هو دليل على<sup>٥</sup> اثبات الجز من حيث صح في الاجسام الزيادة والنقصان والصغر والكبر ومتى كان كل شيء منه بلا نهاية فلا يتناهي لا يكون ازيد واكثر مما لا يتناهي فيبطل<sup>٦</sup> ما يجرى الجز ولولا ذلك لصح ان توجد من الخردلة الواحدة ما يبسط<sup>٧</sup> على جميع اجزا السماوات والارض وليس المقصد هاهنا اثبات الجز. وانما غرض في الكلام من الوجه الذي بيناه.

ولما ذكر<sup>١</sup> ان هذه الحوادث لا بد من كونها محصورة متناهية لان الوجود قد حصرها فان ما لا يتناهي لا يجوز دخوله في الوجود. قال السائل: أليس عندكم ان ذات القديم تعالى<sup>٢</sup> لا تتناهي ومع ذلك فقد صح وجوده ومتى جاز في الشيء الواحد ان لا يتناهي ففى الاشيا الكثيرة<sup>٣</sup> اجوز. والاصل في هذا الباب ان وصف الشيء بالتناهي وعدم التناهي لا يصح الا بعد ان يكون اعداداً فاما الشيء الواحد فمن المحال وصفه بانه متناه او غير متناه وعلى هذا يمتنع وصف الجز الواحد بانه متناه او غير متناه وانما كان كذلك لان نهاية الشيء وغايته وحدته وطرفه كل ذلك ينشئ عن اخره ولا بد في آخر الشيء ان يكون في حكم الغير لاوله. وهذا محال في الشيء الواحد. فاذا صححت هذه الجملة كان قول السائل ان ذات القديم تعالى<sup>٤</sup> بلا نهاية خطأ ومتى اراد المريد بذلك انه لا اول لوجوده ولا آخر لوجوده فمن حقه ان يبين ذلك ليلا يتوهم<sup>٥</sup> ان الغرض هو ان لا تتناهي ذاته. فاما في غير ذلك من صفاته فيجب ان نلظر فان كانت صفة لا تعلق لها كنعو كونه حياً فدخول التناهي وان لا يتناهي في ذلك ممتنع. واما ما له<sup>٦</sup> تعلق بغيره فعلى ضربين احدهما لا حصر لمتعلقه وليس هذا الا في كونه عالماً قادراً. والثاني منحصر وهو نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً فان المدركات في انفسها محصورة وكذلك فكونه<sup>٧</sup> مريداً وكارهاً يقف على وجود معانٍ وما يدخل تحت الوجود فهو محصور.

ثم سأل نفسه عن صحة الاستدلال على حدث الجسم بغير هذه الطريقة المبنية على حدث<sup>٨</sup> الاعراض. والاصل في ذلك ان «ابا هاشم» رحمه الله قد ذكر في «الجامع الصغير» انه لا تمكن معرفة حدوث الجسم من دون ذلك وان نافي العرض لا يمكنه ان يعرف حدوث الجسم لان اكثر ما يذكر في هذا الباب ان يراعى تحدّد الصفات عليه وليس يدل تغير الصفات وتحددها على الموصوف على حدوث ذات الموصوف. وعلى هذا تتحدّد على القديم جل وعز كونه مريداً وكارهاً ومدركاً. ومع ذلك لم يدل على حدوث ذاته. وهكذا في الواحد منا.

وقد ذكر في الكتاب طريقين في صحة الاستدلال على حدوث الاجسام من دون البناء على حدوث الاعراض. فاحدهما انه لو كان قديماً لوجب ان لا يكون فيها لم يزل ما يخصه ببعض الجهات دون بعض فاذا صح كونه في جهة وصح كونه في خلافها. فاما ان يكون في الجهات اجمع او يعرّى عن ان يكون في شيء

(١) ي: ذكرنا. (٢) رقى: - تعالى. (٣) ق: الكثير. (٤) رقى: - تعالى. (٥) رقى: يوم. (٦) ت: - له. (٧) ت: كونه. (٨) ق: حدث.

(١) ت: بل (كذا). (٢) ق: اضيف. (٣) ق: «جبل» الكلمة لا توضح. (٤) ر: - ذلك. (٥) رقى: في. (٦) رقى: فيبطل. (٧) ق: يبسط.



وكذلك فالذى<sup>١١</sup> ذكره ثانياً مما لا يستقيم لان الدلالة مبنية على انه كان يجب ان يكون كونه<sup>١٢</sup> في جهة واجباً ووجوبه يكون لذاته فكان لا يصح خروجه عن تلك الصفة اصلاً لحصول<sup>١٣</sup> ما اوجبه في كل حال ولا يحتاج الى العلم باثبات الاعراض فيجب ان يصح الطريقتان<sup>١٤</sup> جميعاً في الاستدلال على حدوث الجسم<sup>١٥</sup> وان كان اذا بنى الكلام على حدوث الاعراض فهو اكشف ووضح وعن الشبهة<sup>١٦</sup> ابعد .

فان قيل فهل يصح الاستدلال على حدوث الجسم بان يقال : كان يجب لو كان قديماً ان يخلو من الالوان فاذا<sup>١٧</sup> لم يجز خلوه منها فيجب حدوثه . قيل له على طريقة « شيوخنا » اذا اجازوا خلوه الجوهر من اللون يتمتع الاستدلال به لانا مع القول بحدوثه قد اجزوا خلوه منها فكيف به ولو كان قديماً . وغير بعيد ان يستدل به « ابو علي » ومن ذهب مذهبه في استحالة خلوه من اللون . فبين ان قدمه يوجب خلوه منها : فاما اذا لم يكن عندنا للجوهر صفة لا يصح حصوله عليها الا باللون فما المانع من قدمه وجواز<sup>١٨</sup> خلوه عن اللون فيجب ان يكون المعتمد على ما يقدم من الوجوه .

ومما سقط<sup>١٩</sup> عن هذه الجملة قول من زعم انه لو كان العالم محدثاً لاحتاج الى محدث ولكن محدثه عارياً من الفعل فيما لم يزل فاما ان يكون خلوه من الفعل واستحالة كونه فاعلاً لم يزل لعينه وذاته ولعنى قديم . وانها كان اقتضى تعريه من بعد ايضاً من الفعل<sup>٢٠</sup> لدوام الخيل .

وجوابنا ان كون الفاعل فاعلاً اذا لم يصح ان يقال فيه فعل بعد ان لم يفعل لعلقة من حيث انه لا<sup>٢١</sup> حال له بذلك فنفي<sup>٢٢</sup> كونه فاعلاً عن التعليل ابعد . وعلى انا لو اعتبرنا التعليل لامكنا ان نقول : انما عرى عن الافعال لم يزل بل استحالة فيه ذلك لان في خلافه قلباً للفعل في نفسه من حيث تقتضى حقيقته ان له اولاً في الوجود وفي حصوله لم يزل نقص لذلك ومن حيث يقتضى ان لا يتقدم كون فاعله قادراً عليه . وقد دلت الدلالة على وجوب ذلك فاستحال كونه فاعلاً لم يزل وواحد من هذين الوجهين لم يثبت فيما لا يزال لانه توجد الفعل في المستقبل فثبت حقيقته فيه وهو<sup>٢٣</sup> يتقدم كون فاعله قادراً عليه فافتقرت الحال بينهما .

ومما نورد في هذا الباب ان يقال : لو كان العالم محدثاً لما حدث الا في وقت

من الجهات ولا يصح واحد من هذين ولا يلزم على ذلك ان يقال : فكونه حياً يصح كونه عالماً وجاهلاً ثم يختص بعض الاحيا عندكم بانه عالم ولا يجوز كونه جاهلاً وكذا<sup>٢٤</sup> الحال في الجوهر . وهذا لانه انما يجب كونه تعالى عالماً لان الموجب لكونه عالماً غير منفك<sup>٢٥</sup> مما<sup>٢٦</sup> يصح كونه عالماً وكل موضع لا يتفصل<sup>٢٧</sup> المصحح عما يوجب فذلك الحكم واجب<sup>٢٨</sup> حصوله . وليس يمكن ذلك في الجسم لو كان قديماً لان الاختصاص فيه مفقود .

والطريقة الثانية انه لو كان الجوهر قديماً لوجب كونه في جهة فيما لم يزل اذ لا يجوز مع القدم ان يكون حصوله في بعض الجهات جازراً فاذا وجب استحالة خروجه عن تلك الجهة . وهذا يتدح في حكم تحيزه من صحة تنقله في الجهات . واذا قد عرفنا جواز خروجه عن تلك الجهة فيجب ان لا يكون كونه في جهة واجباً . واذا لم يكن كذلك بطل قدمه .

فان سئل على ذلك كونه حياً وتصحيحه لكونه عالماً وجاهلاً .

فالجواب ما تقدم . واثار في الكتاب الى<sup>٢٩</sup> ان ذلك لا يكاد يستمر ويستقيم من دون العلم باثبات الاعراض والا فاذا اجاز الخضم ان يختص الجسم الآن بجهة مع صحة كونه في جهة اخرى من دون معنى فهو لتجويز حصول الجسم في الاول في جهة دون اخرى اقرب فلا بد لنا من بيان اختصاص باحدى الجهتين<sup>٣٠</sup> . وهذا طريق اثبات الاعراض فقد صار لا يكاد يتم هذا الاستدلال الا بطريقة اثبات الاعراض . وكذلك قال في الوجه الثاني انه انما يعلم جواز خروج الموصوف بالصفة عنها الى غيرها بعد العلم باثبات الاعراض التي تصدر عنها احكام فتزول تلك الاحكام عن الموصوف بها عند عدمها . فثبت انه لا بد من اثبات الاعراض فلذلك يشدد « مشايخنا » في تصحيح الدلالة على حدوث الاجسام وعدلوا عن ساير الطرق الى الطريقة المشهورة في الكتب .

وهذه الجملة التي ذكرناها<sup>٣١</sup> مما لا يطعن في صحة هذين الطريقتين<sup>٣٢</sup> اذ من الجازي حصول العلم بانه لا بد في الصفات التي تصح على البدل من مخصص من دون العلم باثبات الاعراض . وكيف يفترق الى ذلك ومعلوم انه ليس يكفي في العلم باثبات الاعراض هذا القدر بل لا بد من بيان ان ذلك المخصص لا يصح ان يكون الفاعل وغير ممتنع ان يفترق في هذه الطريقة الى بعض ما يذكر في اثبات الاعراض .

(١) رق: الذي . - (٢) ق: - كونه . - (٣) ي: بمحصل . - (٤) ق: الطريقتان . - (٥) رق: الاجسام . - (٦) ق: الشبه . - (٧) ي: فاذا . - (٨) ي: وان . - (٩) ق: يسقط . - (١٠) ق: - من الفعل . - (١١) رت: ي: - انه . - (١٢) ق: فني . - (١٣) رت: ي: - هو .

(١) رق: ي: فهكذا . - (٢) ق: عما . - (٣) ق: يفكك . - (٤) ق: واجباً (كذا) . - (٥) ت: الا (كذا) . - (٦) ق: احدي . - (٧) ت: ق: ي: ذكرها . - (٨) ق: هاتين الطريقتين .

ولكان الوقت كهو في الحدوث فيجب ان يحدث في وقت اخر فيودى الى ما لا اخر له من الاوقات . وليس بعد ذلك الا القول بقدمه . وهذه دعوى ساقطة لانه يجوز حدوث الحادث عندنا في غير وقت كما يحدث الوقت لا في وقت وان كان<sup>١١</sup> كل حادث يصلح ان يكون وقتاً لغيره وموقتاً به لو وجد معه غيره واذا لم يوجد فعلى ضرب من التقدير . فاذا صحّ ذلك بطل قولهم انه لا بدّ من وقت يحدث فيه العالم بسبب الاوقات يقف حصولها على حصول العالم وحدوث حركات الافلاك فبطل<sup>١٢</sup> ما اورده<sup>١٣</sup> .

وما يعتمدونه قولهم ان البارى جواد لم يزل والا ادى الى كونه جواداً مرةً وغير جواد اخرى او<sup>١٤</sup> الى ان يكون بخيلاً متى لم يكن جواداً وفي صحة ذلك وجود العالم لم يزل فانه علة وجوده . فجعلوا البارى علةً للعالم لا ينفصل وجوده من وجوده وشبهوه بالشمس وضوؤها وجعلوها علة الضو من حيث لا ينفصل احدهما من الاخر . وهذه الشبهة مبنية على دعوى لو ثبتت لكان الكلام فيما نحن فيه لغواً لانا لا نسلم كونه تعالى جواداً لم يزل . فكانهم استدلوا على قدم الاجسام بحال الفاعل وذلك منهم استدلال بالفرع على الاصل على ان يناقض قولهم انه جواد لم يزل ظاهر لان كونه لم يزل يفيد قدمه وكونه جواداً<sup>١٥</sup> يقتضى حدوثه على وجه وغير واجب اذا لم يكن جواداً في الازل ان لا يصحّ فيما بعد ولا اذا لم يكن جواداً ان يكون بخيلاً . لان هذا الوصف من صفات الازم فلا يثبت الا فيمن اخل بالواجب عليه ولم يثبت وجوب خلق العالم .

وبعد فلولا ان ايجاد العالم يقف على فاعل مختار يصحّ ان يوجد ويصحّ<sup>١٦</sup> ان لا يوجد وان يزيد فيه وينقص لزالته عنه<sup>١٧</sup> احكام الفاعل من المدح والشكر ومن كونه منعماً محسناً بل كان يزول كونه قادراً عليه . بل اذا لم يتم كونه جواداً<sup>١٨</sup> ونعمه الا بخلق الحيوانات التي تنتفع فيجب ان يكون العالم فيها لم يزل على ما نشاهده عليه الآن ليثبت كونه جواداً وكون ما فعله جواداً . والا اقتضى كونه جواداً بما يتأخر ويتراخى ولو جاز ذلك جاز ان يكون جواداً بما لا يصاحب وجوده وجوده تعالى .

فاما جعلهم البارى علةً فظاهر السقوط لأن تأثير الفاعل مخالف لتأثير العلة وليس من حيث لولاه لم يوجد العالم يجب كونه علة لأنه ليس حقيقة العلة ذلك

(١) ر: كان . (٢) ق: فيبطل . (٣) ي: اورده . (٤) ق: و . (٥) ي: جواداً . (٦) ر: ق: ي: - يصح . (٧) ت: عنده . (٨) ي: جواداً .

بل لا بدّ من ان نؤثر في صفة للغير على طريق الايجاب حتى لا يصحّ خلافه . وعلى هذا يقال لهم: فاذا كان العالم موجوداً لم يزل والبارى موجود لم يزل فليصّر هو علة للعالم باولى<sup>١٩</sup> من ان يكون العالم علة له؟ وما قالوه في الشمس وضوؤها فلا يصحّ لانه انما يكون شمساً مسماً بهذا الاسم اذا اختص بهذه الصفة وانتشر عنه الضو لا انه علة لذلك . فهو كما لو قال القابل ان علة كون الحي حياً كونه قادراً من حيث ان يكون قادراً الا عندما يكون حياً على انه قد يصحّ وجود هذا الجسم من جهته تعالى غير مختص بهذا الحكم ولكن لا يسمى<sup>٢٠</sup> بهذا الاسم . ولو اختص بذلك ايضاً لصحّ منه تعالى ان يمنع من انتشار هذه الاجزا عنه كما قد يعترض ذلك بحيلولة السحاب وغيره على ان انتشار الضو عنه انما يقع في ثانی الحال فتقدمه الشمس باقل قليل الاوقات وعندهم ليس ينفصل البارى من وجود العالم فكيف يشبهان؟

(١) ي: اولى . (٢) ت: يسماً (كلاً) .

اول العلم بالله هو ما ذكرناه<sup>١</sup>. ثم اذا عرفناه على صفة واحدة من صفاته النفسية<sup>٢</sup> فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل. ثم كذلك يكون بعض علوم التفصيل اكشف من بعض حتى اذا تكامل العلم بتوجيهه فقد عرفناه على نهاية ما يمكن من التفصيل.

- والذى نحتاج اليه في ان نثبت جل وعز محدثاً للجسام وغيرها ان نبين الحوادث التى تقع من احدنا وهذا قد مضى ذكره. ثم نبين حاجتها الى محدث في حدوثها اذ ليست<sup>٣</sup> بنا حاجة الى ان نبين ذات المحدث لان العلم به ضرورى. فاذا ثبت ان علة الحاجة هي الحدوث وجب حاجة الجسم عند الحدوث الى محدث. ثم لا يتم ان محدثه هو الله عز وجل دون ان نبين ان احدائه من جهتنا لا تتم لكوننا قادرين بقدرة<sup>٤</sup> وان كل قادر بقدرة فسبيله ذلك في ان لا يتأتى منهم فعل الاجسام والالوان. فثبت<sup>٥</sup> ان المحدث لها قادر لنفسه مخالف لنا وهو الله تعالى. وليس يجب اذا ثبت حدوث الاجسام وغيرها ان ندعى الضرورة في حاجتها الى محدث فان طائفة كثيرة من الناس قد اعتقدوا في كثير من الحوادث انه لا تحتاج الى محدث «كاصحاب الطبيع»<sup>٦</sup> و«كثامة»<sup>٧</sup> في المتولدات خاصة. و«كالجاحظ»<sup>٨</sup> فيما خلا الارادة. وكذلك فيما<sup>٩</sup> يحكى عن «معمر»<sup>١٠</sup> من القول بان الاعراض تقع بطباع<sup>١١</sup> الخال فيضيفها الى الله تعالى من حيث اوجد ما اوجبها وهو<sup>١٢</sup> الخال فلا بد عند ذلك من ايراد الدلالة على هذا الاصل.

### فصل

- قد دللنا على اثبات هذه الحوادث التى هي تصرفاتنا بما دللنا به على اثبات الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وقد بيننا ايضاً حدوثها. فاما الكلام في حاجتها الى محدث فله رتبتان. احدهما على الجملة وهو العلم بتعلق الفعل بفاعله. فان هذا هو علم بالحدوث من جهة الفاعل على طريق الجملة ويحاجته اليه. والثانية علم

## الأصل الثاني في التوحيد

### باب اثبات المحدث

لهذا الباب رتب فقد يكون العلم بالله تعالى<sup>١</sup> على جملة لا يكون في الاجمال والايهام اشد منه. وقد يكون علم تفصيل ثم تختلف مراتبة ايضاً فربما كان الشئ منه اكشف وادخل في التفصيل من غيره. فاول ما يحصل من العلم بالله تعالى جملة هو العلم بان هذه الحوادث التى هي الاجسام والالوان وغيرها مفتقرة في حدوثها الى محدث ما اذ لا بد عند العلم بذلك من ان يكون له معلوم وليس معلومه الا الله تعالى. وهذا هو الذى ذهب اليه «ابو الهذيل»<sup>٢</sup> واختاره شيخنا «ابو عبدالله» و«قاضي القضاة» رحمهم الله. فاما «ابو على» رحمه الله فانه قال: لا يكفى في اول العلم بالله تعالى ذلك<sup>٣</sup> دون ان نعلم ان لها محدثاً غيرها لانه اذا لم نعلم ان<sup>٤</sup> محدثها غيرها جوز ان تكون هي احدثت نفسها او جسم آخر احدثها فلا يحصل عالماً بالله تعالى. وهذا مما لا وجه له<sup>٥</sup> لان تجويزه ان يكون قد احدثها جسم آخر لا يخرجها من<sup>٦</sup> العلم بالله تعالى<sup>٧</sup> على الجملة وانما يجهل التفصيل. وهذه طريقة كثير من المشبهة<sup>٨</sup>. ثم لا بد من ان تكون عباداتهم<sup>٩</sup> كفرراً لانهم لا<sup>١٠</sup> يوجهون العبادة الى من اعتقدوه على الجملة بل الى من يعتقدونه مفصلاً. واما «ابو هاشم» فانه قال: اول العلم بالله ان يعرف المر على صفة من صفات ذاته نحو كونه قادراً لنفسه او عالماً لنفسه او موجوداً قديماً وبنى<sup>١١</sup> ذلك على ان علم الجملة لا يتعلق فلا معلوم عنده للعلم بان للجسام محدثاً.

وقد صح عندنا ان علم الجملة كعلم التفصيل في التعلق فيجب ان يقضى بان

(١) ت :- تعالى. (٢) ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف العبدي واختلفوا في مولده وفي وفاته فنقل ابن المرقضى عن الخياط صاحب كتاب الانتصار انه ولد في سنة ١٣١ هـ بل نقل عن ابي القاسم الكمي انه ولد في سنة ١٣٤ وقال بعض ان وفاته في سنة ٢٢٧ وبعض في سنة ٢٣٥. (٣) رت :- تعالى. (٤) ت :- ان. (٥) ت :- له. (٦) ع :- عن. (٧) ق :- تعالى. (٨) المشبهة او اهل التشبيه وهم صنفان : صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره وصنف اخرين شبهوا صفات بصفات غيره. (٩) ق :- عبادتهم. (١٠) ر :- ق :- بنى.

(١) ر :- ذكرته. (٢) ر :- نفسه. (٣) ق :- ليس (كذا). (٤) ر :- بقدر. (٥) ق :- يثبت. (٦) ع :- هم الطائون انه لا عالم سوى ما هو فيه معلم شهي ومنظر بهي ولا عالم وراء عالم الخسوس. (٧) «ثمامة» هو ثمامة بن اشرس ابو معن النيرى البصرى من كبار المعتزلة ووفاته في سنة ٢١٣ هـ - ٨٢٨ م. (٨) «الجاحظ» هو عمرو بن بحر الجاحظ وترجمته معروفة ولا حاجة الى التعريف به هنا وتوفي في سنة ٢٥٥ هـ - ٨٦٨ م. (٩) ر :- ق :- ما. (١٠) «معمر» هو معمر بن عباد السلمى من المعتزلة وعاش في ايام هارون الرشيد ووفاته في سنة ٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م. (١١) طبيع. (١٢) ر :- هي.

ودواعينا اذا فتحنا العين عليها وكذلك فقد يقع فعل الملجأ اليه مطابقاً لدواعي الملجئ ويقع فعل العبد او الدابة بحسب دواعي السيد والراكب فيجب ان يحكموا بان هذه افعال لمن له الدواعي . وذلك لان العلم يحصل عند الادراك اردنا ام كرهنا فهو بان يدل على انه فعل لغيرنا احق .

واما المواضع الاخر التي سألوا عنها فليس نفع الا بدواع <sup>١١</sup> من جهة الفاعل ولكن غير ممتنع بطابق الدواعي . وعلى هذا لو حاول احدنا من الدابة او من العبد ما ليس في طوقها لما وقع .

فان قيل فالجملة التي ذكرتموها باطلة بفعل الملجأ وفعل <sup>٢١</sup> الساهي والنايم لان افعالهم <sup>٣١</sup> تقع بلا دواع <sup>٤١</sup> بل الممنوع لا يقع منه ما يدعو الداعي اليه .

قيل له اما الممنوع فقد وقع الاحتراز عنه لانه ليست الحال مع وجود المنع حال سلامة . وقد شرطنا ذلك في الدلالة وانما يجب اذا وقع فعله مع السلامة ان يكون هو الحادث له . واما الملجأ ففعله يقع بداعيه وان كان قد بلغ في القوة مبلغاً لا يعارضه شي من الدواعي وانما تطابق الداعيان فقط . وقد احتزنا ايضا عن الساهي فانه وان لم يقع فعله بحسب الدواعي محققاً فعلى حد التقدير قد وقع فعله بحسبها ولا فرق في ذلك بين التقدير والتحقيق .

ألا ترى ان فعل غيره لما لم يكن حادثاً من جهته لم يمكن فيه هذا التقدير فيجب اذا ثبتت <sup>٥١</sup> صحة هذا التقدير ان يكون حادثه من جهته . وقد نجعل فعل الساهي فعلاً له لوقوعه بحسب قدرة ولكن هذا مما لا يحصل العلم به اولاً بل لا بد من تقدم العلم بان العالم فاعل وان المؤثر فيه كونه قادراً .

ثم يقال : فقد وجدت القدرة في القادر ولم يصح زوالها بالسهو والنوم فيجب كونه قادراً في حال نومه . وان يقضى بان فعله الواقع حادث منه لوقوعه بحسب قدرة فاما ان نعلم انه فعله ابتدا بوقوعه بحسب كونه قادراً ففيه <sup>٦١</sup> استدلال تفرع الشيء على اصله لانا انما نعلم كونه قادراً عند العلم بكونه فاعلاً . فكيف يصح ان <sup>٧١</sup> يستدل على انه فاعل بكونه قادراً ؟ واذا سلكتنا في النائم غير الطريقة التي سلكتناها في العالم لم يكن علينا في هذا اعتراض ولا ان يدعى النقص فيه لانا لم نجعل حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وليس يمتنع في الحكم الواحد ثبوته بدلائل ووجوه . وعلى هذا صح اثبات حدوث الجسم بغير ما يثبت به حدوث الاعراض <sup>٨١</sup> ويثبت

التفصيل وهو العلم بان لحالنا فيه تأثيراً وفي هذا بصح وقوع الخلاف دون الاول <sup>١١</sup> لان العلم باختصاص هذا الفعل بنا على حد لا يختص بغيرنا ضروري . فالذي يدل على ان لحالنا فيه تأثيراً ما قد ثبت من <sup>٢١</sup> وجوب وقوعه بحسب دواعينا وقصودنا مع السلامة . ووجوب انتفايه بحسب كراهتنا وصوارفنا <sup>٣١</sup> مع السلامة . اما على جهة التقدير او التحقيق . فلولا تأثير احوالنا فيه لحل محل فعل الغير سوا كان من افعال المخلوقين او من افعال القديم جل وعز فينا من صحة وسقم وغيرهما لانه لما لم تكن فعلاً لنا ولا حادثاً من جهتنا لم يقف على قصودنا ودواعينا . فلو كانت هذه الافعال حادثة فينا من جهة غيرنا لحلت هذا المحل وحيث لم تكن كذلك دل على ان المؤثر فيها احوالنا كما نعلم ان المؤثر في كون الجسم متحركاً هي الحركة لما وقف كونه متحركاً عليها . والغرض بالوجوب هاهنا هو الاستمرار ولا شبهة في هذا الاستمرار . والغرض بالدواعي هو ما تعلمه او نعتقده او نظنه من نفع لنا في الفعل او دفع ضرر فللهذا اذا تغيرت حالنا في هذا الداعي لم نختر ما كنا نختاره لولاه نحو ان نظن ان في الطعام سماً فنمتنع من تناوله . ولو اعتقدناه سليماً من السم وغيره لأقدمنا على اكله .

وليس لاحد ان يقول ان نفس الداعي قد تكون فعلاً لكم وليس نفع بداع آخر والا اتصل بما لا غاية <sup>٤١</sup> له فكيف جعلتم اشارة كونه فعلاً لكم وقوعه بحسب الدواعي ؟ وذلك لان <sup>٥١</sup> الداعي متى كان فعلاً لنا فلا بد من داع آخر به يقع . ثم ينقطع عندما يكون الداعي علماً ضرورياً من جهته جل وعز فلا يحتاج الى داع آخر . وانما كان يلزم التسلسل بما لا يتناهي لو كان الامر على ما ظنه السائل . فان قال فاذا انتهى الى داع هو من <sup>٦١</sup> فعله عز وجل فيجب ان يكون الفعل المدعو اليه فعلاً له ايضاً .

قيل له انما كان يجب لو كان الداعي موجباً لا محالة . فاما اذا لم يكن كذلك حلت الدواعي محل القدر <sup>٧١</sup> فكم يقع فعلنا بالقدرة <sup>٨١</sup> التي يفعلها الله تعالى فينا . ثم لا يجب ان يكون المقدور خلقاً له . فكذلك <sup>٩١</sup> الحال في الدواعي فلو كانت القدرة <sup>١٠١</sup> موجبة لكان مقدورها من جهة الله جل وعز ايضاً على نحو ما يلزم « الخيرة » وليس ينتقص ما ذكرناه . بان يقال : قد يقع العلم بالمدركات عند قصودنا

(١) ق : الاول . (٢) ر : من . (٣) ق : صارفنا . (٤) ق : نهاية . (٥) ق : ان . (٦) ت : من . (٧) ق : القدرة . (٨) ر : ق : بالمقدور في لا واضح . (٩) ق : كذلك . (١٠) ق : ولو . (١١) ت : ر : القدر .

(١) ت : بدواعي . (٢) ق : بفعل . (٣) ت : انما له . (٤) ت : دواعي . (٥) ت : ق : ثبت (كذا) . (٦) ر : فقد . (٧) ر : ق : يصح ان . (٨) ر : ق : العرض .

الشيء ملكاً بوجوده كثيرة ويثبت قبح الشيء لوجوه شتى . وكذلك منافاة الشيء لغيره يكون لوجوه كثيرة . فهكذا الحال في اثبات كثير<sup>١١</sup> فعل السامى فعلاً له .

وإذا صححت هذه الجملة كان كل ما<sup>١٢</sup> وقع بحسب احوالنا فعلاً لنا سوا كان من باب الدواعي التي يرجع فيها الى الظنون والاعتقادات والعلوم او غير الدواعي بل تكون الافعال المدعو اليها لان الطريقة في الحالين واحدة . فان هذه الدواعي تقع بحسب احوال آخر لنا على ما تقدم القول فيه . وكما انها دلالة على انا محدثون للافعال المتبادلة فهي دلالة على انا المحدثون<sup>١٣</sup> للافعال المتولدة ما دامت هذه الطريقة ظاهرة فيها . فان كثيراً من المتولدات تظهر الحال في كونه فعلاً لنا بان نستدل بوقوعها بحسب قصودنا ودواعينا كالكتابة والينا وغيرهما . فان كانت الحال في المتولدات<sup>١٤</sup> مشتبهة جعلنا الدلالة عليه وقوعها بحسب ما نفعله من الاسباب فلولا حدوثه<sup>١٥</sup> من جهتنا لما وقف<sup>١٦</sup> على ما نفعله من الاسباب في الكثرة والقلّة كما ان فعل الغير لا يقف على ذلك . فهذه<sup>١٧</sup> طريقة القول في هذه الدلالة .

والذي حكاه من بعد<sup>١٨</sup> ان<sup>١٩</sup> في « مشايخنا » من استدلال بما يقارب ذلك فقد ذكر ان « ابا هاشم » استدلال على حاجة الفعل الينا على قريب<sup>٢٠</sup> مما تقدم ولكنه في شياقة اخرى . فانه قال : قد ثبتت<sup>٢١</sup> حاجة التصرف الى دواعينا وقصودنا لوقوعه بحسبها<sup>٢٢</sup> فبحسب ذلك مجرى حاجة المحل في كونه متحركاً الى الحركة واذا ثبتت حاجته الى احوالنا فلا بد<sup>٢٣</sup> من حاجته الينا لانه تمتنع حاجة الشيء الى مجرد صفة لغيره . بل انما يحتاج الى ذات على<sup>٢٤</sup> هذه الصفة . وعلى هذا يحتاج الجوهر في كونه متحركاً الى ذات الحركة كما احتاج الى وجودها . فيجب اذا صححت هذه الجملة ان تقضى بحاجته تصرفاتنا الينا .

وقد استدلال على حاجة هذا الفعل الينا بما ثبت من حسن الامر به والنهي عنه والحمد والذم عليه فلولا حاجته الينا لحل محل فعل غيرنا في ان هذه الاحكام فيه<sup>٢٥</sup> لا تتأني والامر فيه ظاهر وتفصيله عند القول في المخلوق . واذا صححت حاجته الينا لم يتضمن ذلك ان وجه الحاجة هو الحدوث بل لا بد<sup>٢٦</sup> من استيناف نظر آخر ولهذا صح في<sup>٢٧</sup> المخالفين ان يعتقدوا حاجته الينا . ثم ينقوا ان وجه الحاجة هو الحدوث بل يعلقونه بشي<sup>٢٨</sup> آخر . ونحن نثبت في الفصل الثاني ان شا الله .

## فصل

اذا ثبت ان هذا التصرف محتاج<sup>١</sup> الينا فلنسا نعرف بهذا القدر انه<sup>٢</sup> في اية صفة من صفاته يحتاج الينا<sup>٣</sup> اى حدوثه او<sup>٤</sup> في غير ذلك من صفاته وقد نعلم وقوف الشيء على غيره ثم لا نعلم ما الذي يؤثر فيه فانك تعلم ان كونه متحركاً يقف على الحركة ثم لا تعلم انه يحتاج الى مجرد الوجود او الى الصفة التي تتحدد لها<sup>٥</sup> عند الوجود وكذلك تعلم حدوث هذا التصرف عند احوالنا وان لم تعلم انه فيما ذى احتاج الينا . فالدلالة على انه يحتاج الينا في الحدوث ان الذى به نعلم الحاجة به يثبت ان وجه الحاجة هو الحدوث . ألا ترى ان الذى يتحدد عند قصودنا<sup>٦</sup> ودواعينا هو الحدوث ؟ فيجب ان يحصل ذلك وجهها في الحاجة .

وبعد فالافعال كلها مشتركة في الحاجة الى الفاعل فيجب ان يجعل الوجه فيها ما يتفق الكل فيه وليس الا الحدوث . فاما مسا عدا ذلك من صفات اجناسها والاحكام الراجعة اليها من حسن او قبح او غير ذلك فهي مختلفة<sup>٧</sup> فيه . وتحقيق هذه الطريقة ما يجرى في الكتب انه اذا لم تصح حاجته<sup>٨</sup> الى الفاعل في عدمه المستمر او في بقاءه المستمر فليس الا ان يحتاج في حدوثه . ولك ان تقول : قد ثبت انه اذا احتاج الينا فلا بد<sup>٩</sup> من صفة تحتاج لاجلها الينا لان في خلاف ذلك نفى الحاجة اصلاً وصفاته اما ان يكون ما يرجع الى ذاته او ما كان مقتضى<sup>١٠</sup> عنها او الحدوث وفي الصفتين الاولتين لا تجوز حاجته الينا لانهما واجبان فلا بد<sup>١١</sup> من حاجته الينا في الحدوث .

وبعد فاذا لم يكن بد<sup>١٢</sup> من وجه يحتاج لاجله الينا فاي وجه جعل سبباً للحاجة ؟ فالطريق اليه كالطريق في الحدوث . ألا ترى ان طريق العلم بذلك انه تقف هذه الصفة على دواعينا وقصودنا وهذا قائم في الحدوث ؟ فثبتت بهذه الجملة حاجة الفعل الينا في الحدوث .

فان قيل فهلا<sup>١٣</sup> احتاج الينا لحدوثه ولوجوب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا وما ذى اقتصرتم على منحصر الحدوث ؟

قيل له وجوب وقوعه بحسب دواعينا وحوالنا هو دليل لنا وطريق الى العلم بحاجته الينا وما كان طريقاً لاثبات حكم من الاحكام لا يدخل تحت غلة ذلك

(١) رق : يحتاج . - (٢) ي : - انه . - (٣) ت : - الينا . - (٤) ق : ام . - (٥) ق : بها . - (٦) ق : قصودنا . - (٧) ر : حاجة . - (٨) ت : مقتضى . - (٩) رى : هلا .

(١) رق : - كبير . - (٢) ق : كلما . - (٣) ي : محدثون . - (٤) ر : ق : - المتولد . - (٥) ق : حدثها . - (٦) ق : وقفت . - (٧) ر : هذا . - (٨) ر : من ان . - (٩) ر : قرب . - (١٠) ت : ثبت . - (١١) ر : بحسبها . - (١٢) ر : على . - (١٣) ر : فيه . - (١٤) ر : من . - (١٥) ق : به بوجه .

الحكم . ألا ترى انه لا يصح ان يقال : ان كونه متحركاً هو للحركة ولحصوله متحركاً مع جواز ان لا يتحرك لان هذا هو طريق الحاجة الى الحركة . فهكذا الحال في الحدوث اذا ضم الخضم اليه وجوب وقوعه بحسب احوالنا .

فان قالوا <sup>١</sup> فان <sup>٢</sup> علة الحكم لا يصح تأخيرها عن الحكم وتقدمه علينا ولا ان يكون عند وجودها يزول الحكم وقد عرفتم ان عند الحدوث تزول الحاجة وتتقدم <sup>٣</sup> الحاجة على الحدوث فكيف جعلتموه علة في الحاجة ؟

قيل له ليس الغرض ها هنا ما نذكر في الاحكام التي تصدر عن العلة الحقيقية ولكن الغرض ان هذا الفعل في حصول هذه الصفة المخصوصة فقط يحتاج الى الفاعل فتكون حال <sup>٤</sup> الحاجة حال العدم فيحتاج الفعل في ثبوت هذه الحالة له <sup>٥</sup> الى محدث وفاعل . فاذا حصل كذلك زالت الحاجة وتفارقت العلة واحكامها الصادرة عنها لان احكام العلة كالحقيقة للعلة فغير جازر حصولها من دونها .

فان قيل ما انكرتم ان علة الحاجة الى محدث هو <sup>٦</sup> حدوثه مع جواز ان لا يحدث . فاما اذا كان واجب الحدوث لم يحتاج الى محدث فاعل فيجزي ذلك مجرى الصفة في حاجتها الى علة لانه يشترط <sup>٧</sup> بالجواز حتى اذا وجبت استغنى فيها عن علة . وكذلك فقد عرفتم ان المعلوم الذي يجب عدمه يستغنى عن معدوم وهو عدم هذه الاجناس فيما لم يزل . فاذا صارت بحيث يصح وجودها ويصح عدمها افتقرت الى ما يعدم به والى من يوجد فصار للوجوب من الحظ في الغنى عن المؤثر ما ليس للجواز اذا صح هذا الشرط وكان ذلك مما يحصل في الحوادث الواقعة منا دون الاجسام فغير واجب حاجتها الى محدث .

وقد اجاب عن هذا السؤال اولا بطريقة وهي ان هذه الحوادث اذا كانت عند حدوثها مع جواز ان لا تحدث مفتقرة الى فاعل ومحدث فلو حدثت مع الوجوب لكانت بالحاجة الى محدث <sup>٨</sup> اولى وغير جازر في التعليل ان يكون بالامر الذي لو علل بتفويضه لكان اكد فيجب ان يكون ذلك منبياً عن بطلان هذا التعليل . الا ان هذا الوجه اذا <sup>٩</sup> اعترض عليه بالصفات لانها لو وجبت لاستغنت عن معنى وعند الجواز يفتقر اليه .

فيقول قائل فهلا كان الحكم في حاجة الى المحدث كذلك ؟

وجعل الجواب عنه ما يمكن الاستدلال به ابتدا <sup>١٠</sup> لم يصح اذ كل جواب عن

(١) رقى : قال : (٢ - .) ت : ان . (٣ - .) ت : تقدم . (٤) ت : قى : الحال . (٥) ق : - . له . (٦) ر : - . هو . (٧) رقى : يشرط . (٨) رى : المحدث . (٩) ق : - . (١٠) ق : ابتد .

سؤال على دلالة امكن الاحتجاج به اولا فذاك مما ينبت عن بطلان الطريقة الاولى . ألا ترى انه يقال في الفرق بين الموضوعين انا بان نعرف مجرد الحدوث نعرف الحاجة الى محدث وان لم نعتبر الجواز فلا وجه لهذا الاشرط كما لا يصح في الظلم ان يقضى بقبحه لانه حصل ظلماً مع جواز ان لا يكون ظلماً اذا كنا عند المعرفة بكونه ظلماً نعلم قبحه وان لم نعلم سواه . وكذلك فعند العلم باحكام الفعل نعلم حاجته الى العالم من دون العلم بمحصوله محكماً مع ان لا يكون محكماً . واذا كان كذلك لم يكن الاعتبار جواز الحدوث وجه . وليس هكذا الحال في الصفات لانا ما لم نعرف حصولها مع جواز ان لا تحصل لا نعرف افتقارها الى معنى فافتراقاً من هذه الجهة . فهذا <sup>١</sup> لما لو لم يتدري به لامكن فيجب ان يكون هو <sup>٢</sup> المعتمد في هذا الباب .

وما يعتمد ايضاً في دفع هذا السؤال ان نقول : لو كانت الحاجة موقوفة على الجواز الذي قالوه لعرفنا اولاً الجواز ثم عرفنا الحاجة ونحن نعلم اولاً الحاجة لوقوفه على احوالنا ثم نعرف من بعد الجواز . فكيف يكون طريق العلم بالحاجة موقوفاً على العلم بالجواز وهل هذا إلا الاستدلال <sup>٣</sup> على ما يتقدم بما يتأخر العلم به عنه ؟ وقد ذكر في الكتاب طريقة اخرى في الجواب وهي انا عندما نعرف وقوف هذا الفعل على احوالنا نعرف حاجته اليها ونعرف بذلك حدوثه مع جواز ان لا يحدث . فليس بان نجعل علة حاجته اليها حدوثه مع جواز ان لا يحدث باولى من ان نجعل حدوثه مع جواز ان لا يحدث علة في حاجته اليها وكل تعليل لم ينفصل المعلل عن المعلل به فهو فاسد باطل . ولا ينقلب ذلك علينا بان تقولوا : فقد تعلمون حاجته اليكم وتعلمون حدوثه منكم اذا عرفتم وقوفه على احوالكم فلا يكون احدهما منفصلاً من <sup>٤</sup> الاخر فهلا ساغ لمعترض ان يقول لكم : فليس بان تجعلوا حدوثه علة في الحاجة اولى من ان تجعل الحاجة علة في الحدوث وذلك لانا نعلم الحدوث مفصلاً بجواز العدم عليه دون ان نعلمه بوقوفه على احوالنا . وليس كذلك جواز ان لا يحدث لانه يقف على العلم بانه يتبع الدواعي فكان يجوز ان لا يقع لولاها .

فاما ما سأل عنه نفسه من ان الحاجة بالفعل الى الفاعل من حيث يحمله الفعل او يحل سببه فيه فابعد لان الفعل لا يكون حالاً في الفاعل بدلالة ان الفاعل هو الجملة . والفعل يكون موجوداً في بعضه . وكذلك الحال في سبب الفعل لانه يحل بعض الفاعل لاجلته . وعلى انه لو فعل الله السبب في احدنا لكان المسبب غير فعل لنا وان كان سببه موجوداً فينا .

(١) ر : هذى . (٢) ر : - . هو . (٣) ت : استدلال . (٤) ق : - . عن .

وبعدُ فالحلول لا معتبر به في كيفية تعلق الفعل بفاعله. ألا ترى انه يحل ما ليس بفعل له وقد يكون فعله حالاً في غيره فثبت ان وجه الحاجة هو الحدوث لا غير ؟

فان قيل فهلا احتاج في كونه كسبياً<sup>١١</sup> البنا ؟

قيل له هذه الجملة التي تدعوها لا نعقلها. وليس عرّضنا بان جهة الكسب غير معقولة الا ان يريد المرید ما ليس بالحدوث ولا من توابعه. فاما اذا اراد ما وُضعت هذه اللفظة له فهو معقول. وذلك ان يفعل الفاعل الفعل لاستجلاب نفع او دفع ضرر ولكن غرض القوم سوى ذلك فهو الذي يجهد بهم في ان يعقلوا. فلا يجلبون الى ذلك طريقاً. والمذاهب على اختلاف احوالها في صحة او بطلان لا بد من كونها معقولة فاذا خرجت عن المعقول فلا شئ ادل على فسادها منه. ومعلوم ان « شيوخنا » على طول<sup>١٢</sup> الدهر في مكالمتهم للقوم<sup>١٣</sup> يظهر ان ما يدعيه « الحبرة » في الكسب غير معقول حتى اذا ارادوا تمثيل الشئ بما لا يعقل ضربوا المثل: بكسب « الحبرة ».

فان قيل فلو ثبتت هذه الجهة على ما يدعونه أكان<sup>١٤</sup> يصح تعلقها بالفاعلين منّا ام لا ؟ وهل كان تصح حاجة الفعل البنا من حيث الحدوث لو احتاج البنا من حيث الكسب ؟

قيل له اذا كان عند القوم ان صحة ذلك لا تنفصل عن الوجوب من حيث يكون حصول القدرة موجياً عندهم لكون الحركة كسبياً حتى لا<sup>١٥</sup> يجوزوا حدوث القدرة الا وهي كسب فقد صار ذلك مما لا يجوز تعلقه<sup>١٦</sup> بالفاعل وحل محل ان يقال: بان الفعل يحتاج البنا من حيث انه حال او للصفة المقتضاة عن صفته الذاتية الى ما شاكل ذلك. فكما انه لا يصح تعليقه بنا لما<sup>١٧</sup> كانت الصحة لا تفارق الوجوب فكذلك الحال في الكسب عندهم. ولو قدر حاجته البنا من هذه الجهة لم يقدح ذلك في حاجته البنا من حيث الحدوث لان الطريقة الواحدة في الاستدلال شاملة لها جميعاً.

ألا تراهم يتعلقون في كونها كسبياً بنا<sup>١٨</sup> لحصولها بحسب دواعينا وهذا قائم في الحدوث ولا يصح. وقد شملها طريق واحد ان نفرق بينها فهذا لما كانت حركة زيد كسباً له لوقوعها بحسب دواعيه وكانت هذه الطريقة موجودة في حركة عمرو وقطع

القوم بكونها كسبياً لها جميعاً. فهكذي يجب في الحدوث والكسب. والذي اورده بعد هذا من<sup>١٩</sup> ان من لم يعرف الحدوث في الشاهد لم يمكنه اثبات الحدوث في الغائب لم نورد له لكاملة من ينفي الصانع لأنه يصير عند ذلك مستدلاً بالشئ على نفسه.

ألا ترى انه قصد بالباب كله اثبات الصانع فكيف يجعل ذلك دليلاً ؟. وانما اراد به « الحبرة » الذين اخرجوا الفعل عن تعلقه بنا من حيث الحدوث فقال لهم: كيف يمكنكم اثبات محدث للعالم وقد ابطتم الطريق عن انفسكم ؟ فان الطريق اليه هو ان يعرف الحوادث في الشاهد ويثبت حاجتها البنا من حيث الحدوث ليصح القياس فيه فان قياس الفرع على الاصل يقتدر الى معرفة الحكم في الاصل والعلة فيه مفصلاً. ثم يرد الفرع عليه والقوم لا يقولون بان احدنا محدث لتصرفه وان كان واقعاً بدواعيه ولا طريق لاثباته محدثاً وفاعلاً الا ذلك. ولا يعترض ذلك ان يعلم الساهي فاعلا من دون هذه الطريقة لان الغرض ان العلم بذلك ابتدا لا يكون الا عندما ذكرناه.

ونحن لا نعرف الساهي والنايم فاعلين اولاً فانما نعرفها كذلك بطريقة التقدير وبطريقة البنا على وقوع فعل العالم بدواعيه. فثبت انه لا طريق « للمجربة » الى اثبات الصانع لنفسيهم الحدوث في الشاهد. وليس يمكنهم اذا ارادوا الدلالة على اثبات الصانع ان يقولوا: اذا عرفنا حوادث لا تتأني منا طلبنا لها محدثاً سواها لان هذا انما يتأني بعد ان تكون ها هنا حوادث تحتاج البنا وحوادث اخر لا تحتاج البنا فيصح طلب محدث اخر. فاما اذا لم يكن كذلك فهو طلب لما لا يعقل. ونحو هذا استدلالهم على ذلك بان يدعوا حدوث الاجسام مع جواز ان لا تحدث. فلا بد لها من محدث لان المعقول من الحدوث ما اشرنا اليه ولم يعتقد القوم كونها محدثين مع هذه الصورة.

وبعد فليّن جاز في وقوف الفعل على احوالنا ان لا يكون حدوثه بنا ولا يحتاج في هذا الوجه البنا فن اين انه اذا حدث مع جواز ان لا يحدث يحتاج الى محدث وطريقة الحاجة في الموضوعين واحدة ؟ هكذي ذكره الشيخ « ابو اسحق »<sup>٢٠</sup> فيما كلمهم به. وبعد فلو كان طريق العلم بالحاجة الى الحدوث حدوثه مع جواز ان لا يحدث لوجب ان يتقدم العلم بجواز حدوث الاجسام قبل العلم بحاجتها الى محدث وصانع.

ونحن لا نعلم انه كان يصح في الفعل ان يحدث ويجوز ان لا يحدث الا بعد العلم بالحدوث وانه متحيز في فعله وكان يجوز ان يفعل ويجوز ان لا يفعل فكيف يكون

(١) ر: من. (٢ - ) « ابو اسحق » هو ابو اسحاق بن عياش البصري وهو تلميذ لابي هاشم ومعلم لعبد الجبار ووفاته في سنة ٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م.

(١) ي: كسباً. (٢ - ) ي: طولاً. (٣ - ) ق: - القوم. (٤ - ) ر: - أ. (٥ - ) ق: ي: لم. (٦) ر: تليقه. (٧ - ) ت: ما. (٨ - ) ق: لنا.

طريق العلم بحاجة الاجسام الى محدث موقوفاً على العلم بخدوته مع جواز ان لا يحدث؟  
فثبت انه لا بد من اثبات محدث في الشاهد ليصح اثبات المحدث في الغائب .

فان قيل فان اعتقد معتقد جواز محدث من محدثين هل يقدر ذلك في علمه  
بمحدث<sup>١</sup> الاجسام ام لا؟

قيل له يصح ان يعلم على الجملة صانع العالم لانه ما افسد طريق هذا العلم  
على نفسه . ألا ترى انه قد اعتقد ان<sup>٢</sup> ما يقع بحسب دواعي القادر فهو المحدث  
له؟ ولكنه بهذا الاعتقاد انما افسد على نفسه ان يكون العالم فعلا لله تعالى متفرداً  
به لتجويزه ان يكون قد حدث<sup>٣</sup> منه ومن غيره وطريق إزالة هذا عن نفسه احد  
امرين اما ان يزول عن هذا الاعتقاد واما ان ينظر فتعرف ان هذه الاجسام  
لا يصح وقوعها الا من الله تعالى لان غيره من القادرين بقدره لا يقدر على ذلك .

فاما قول من قال : ان الذي دلتم به على حاجة الحادث الى محدث انما هو  
في الاعراض التي هي افعالنا . والاجسام مخالفة للاعراض . فمن اين حاجتها الى  
محدث فبيد . وذلك لان وجه الجمع بين الموضوعين هو في علة اشتراكها فيها<sup>٤</sup> وهي  
الحادث . فاما بالاختلاف<sup>٥</sup> في التجانس فلا يؤثر فيها اردناه<sup>٦</sup> ولهذا تشترك هذه  
الاعراض على اختلاف انواعها في الحاجة الى المحدث فكذلك يجب في الجسم .

والذي اورده رحمه الله فيما بعد ظاهر لانه قال: اذا اوجبتنا حاجة المحدث الى  
محدث فليس الغرض حاجته الى امر ما ولكننا نريد امراً مخصوصاً وهو الفاعل الذي  
تقع افعاله على وجه الاختيار والدواعي . فمن اعتقد ذلك وعرفه فقد عرف حاجة  
المحدث الى المحدث . ومن اعتقد وقوعه بامر موجب من طبع او حصوله عن مادة

موجبة هي « الهبولى » عندهم فهو غير عارف بالمحدث فصار لا بد من امر ما  
ومن صفة لما علقنا حدوث الحادث به وهو وقوع فعله بدواعيه وقصوده . وليس لاحد  
ان يقول : فقد صار الشئ الواحد من وجه واحد يدل على امور مختلفة لانكم قد  
قلتم ان وقوع الحادث يدل على انه لا بد من امر ما هو ذات المحدث ومن صفاته

ومن حاجة الفعل اليه . وذلك لان وقوع الفعل بحسب الداعي انما يدل على حاجته  
اليه فقط . فاما ذات المحدث فهي معروفة في الشاهد ضرورة وكذلك قصوده ودواعيه  
معروفة ضرورة . وانما يدلنا وجوب وقوعه بحسب دواعيه على حاجته اليها . ثم نعرف  
حال الغائب بالبنا على الشاهد .

ثم قال بعد ذلك : ونحن اذا عرفنا حاجة الحوادث في الشاهد الى محدث وعرفنا

(١) ق : بمحدث ر : محدث - (٢) ت : ان - (٣) ر : احدث - (٤) ت : فيه - (٥) ق :  
لاختلاف - (٦) ر : اوردناه .

ان علة حاجتها اليها هي الحدوث . ثم عرفنا حوادث لا يصح وقوعها منا فعلنا عند ذلك  
العلم بحاجتها الى محدث لان ما تقدم من العلم يدعو الى ذلك فلا نحتاج الى استيناف  
دلالة تدلنا على حاجة الاجسام وغيرها الى الله عز وجل اذا تقدم هذا العلم كما  
انا اذا عرفنا ان الحوادث من زيد دلالة<sup>١</sup> على حاجتها اليه لم نفتقر الى دلالة مستأنفة  
في حاجة الحوادث الواقعة من عمرو اليه . فهكذا الحال في المحدث والغائب وحل  
ذلك محل العلم بفتح الظلم جملة . ثم اذا عرفنا انه ظلم في شئ بعينه فعلنا عند ذلك  
علماً ثالثاً بانه<sup>٢</sup> قبيح ولا نحتاج الى نظر وهذا بين والحمد لله .

### فصل

اذا ثبت ان افعالنا محتاجة اليها في الحدوث فلا بد من اثبات حوادث لا تتانى

منا لتوصل بها الى الله سبحانه وليس الغرض تعديد الاجناس التي يختص تعالى  
بالقدرة عليها كما ليس الغرض باثباتنا محدثين<sup>٣</sup> لافعالنا ببيان<sup>٤</sup> الاجناس التي هي  
مقدورة لنا بالقدر . فيجب ان يكفى<sup>٥</sup> بيان شئ واحد من هذه الجملة . واجمعها  
للفوائد هو الجسم على ما تقدم القول فيه ولا بد عند تعذر<sup>٦</sup> ذلك من بيان تعذر  
الجسم على الجسم من حيث كان قادراً بقدره . فثبت لنا عند هذا فاعل مخالف

للجسم في كونه قادراً بان يكون كذلك لنفسه وهو اول ما يحصل من العلم بالله  
سبحانه<sup>٧</sup> على حد التفصيل . ولو جَوَزَ جَوَزَ<sup>٨</sup> ان تكون هذه الاجسام قد أحدثها  
جسم وذلك الجسم محدث والله محدثه لما قدح ذلك في علمه بان للاجسام محدثاً ما  
على الجملة فيكون علمه بالله تعالى<sup>٩</sup> في الجملة حاصل كما يقول مثله في « الجسم »<sup>١٠</sup>  
ولكنه يجهل التفصيل وكذلك هو هنا ينتهي هذا المَجَوَزُ الى فاعل يخالف الجسم .

وهو الذي احدث ذلك الجسم ولكن العلم به تعالى على التفصيل واجب وإن يتم الا  
بان نعلم ان المحدث لهذه الاجسام انماها الله عز وجل ولان في بيان الجسم لا يصح  
منه احدثات الجسم فوايد كثيرة . وبيان اسقاط ضروب من الخلاف فلهذا عنى  
« شيوخنا » رحمه الله ببيان ان الجسم لا يصح منه فعل الجسم وذلك لا يتم الا بامور .

احدها ان يثبت الجسم في كونه قادراً محتاجاً الى قدرة لان الطريقة في اثبات  
القدرة . والطريقة في اثبات الاكوان سوا وعلى هذا تتزايد حاله عند زيادة<sup>١١</sup> القدرة  
ويتناقص عند تناقصها كما ثبت مثله في الساكن والمجتمع .

(١) ر : دلالة - (٢) ق : بانه بفتح الظلم - (٣) ق : محدثا - (٤) ر : بيان - (٥) ر : يكون - (٦) ر : قى :  
تعذر - (٧) ر : قى : - سبحانه - (٨) ق : قى : - تعالى - (٩) « الجسم » او « المحسة »  
القائلون بان الله تعالى جسماً محدوداً عريضاً وقصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين - (١٠) ق : تتزايد .



وثانيها انه لا يفعل<sup>١١</sup> القادر بقدرته الا على وجه لا يصح وجود الجسم على ذلك الوجه وهو بان يبتديه في محل قدرته او يعُد به عن محل القدرة بسبب في محل القدرة . ولا يصح وجود الجسم على واحد من هذين .

وثالثها ان حكم القدر سوا في هذه القضية فثبت عند ذلك انه لا بد من قادر مخالف للاجسام في كونه قادراً على ما نقوله .

واعلم ان الكلام في ان<sup>١٢</sup> الجسم لا يكون الا قادراً بقدرته قد مضى لانا قد بينا انه لولا ذلك لكان قادراً لنفسه او بالفاعل وقد بطلا جميعاً لان في اثباته قادراً لنفسه اثبات كل جز منه قادراً لوجوب رجوع صفة النفس الى الاحاد دون الجمل وفي اثباته قادراً بالفاعل ما يقتضى ان لا يكون قادراً في حال البقا وما يقتضى صحة الفعل بكل جز منه لان تأثير الفاعل لا يكون في بعض اجزائه دون بعض . فليس الا اثباته قادراً بقدرته .

واما الاصل الثاني وهو كيفية وقوع الفعل من القادر . فجملة القول في ذلك ان القادر اما ان يفعل الفعل على وجه يختصه او يفعله على وجه لا يختصه . فان فعله على وجه يختصه فذلك على ضربين احدهما ان لا يكون هناك الا مجرد هذا الفعل الواحد الذي يخصه<sup>١٣</sup> وذلك هو كل ما<sup>١٤</sup> يفعله مبتدا في محل قدرته . والثاني ان يكون هناك فعل سوى هذا الفعل . ثم هذا على ضربين : احدهما ان يكونا جميعاً مختصين به . وهذا هو المتولد الذي يوجد في محل القدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك . والثاني ان يكون احدهما هو المختص به وهذا هو ما يتولد عن الاعتماد في

غير محل القدرة فيكون نفس السبب مخصوصاً بالفاعل والمسبب يتعداه . فهذه قسمة ما يختص بالفاعل<sup>١٥</sup> . فاما ما لا يختص بالفاعل بحال فليس الا المخترع وهو الذي يصح من<sup>١٦</sup> الله عز وجل دون غيره . والوجه الاولي التي تقدمت تصح منا . وانما تعرف هذه الجملة بطريقة واحدة في باب نفى ما نفىه واثبات ما ثبتته وهي انا نعرف القادر قادراً بالفرق<sup>١٧</sup> والفرق بينه وبين من ليس بقادر بان تعلم صحة وقوع الافعال منه على ما يطابق دواعيه وقصوده وكما ان ذلك طريق لاثبات هذه الصفة في الاصل فهو طريق للفصل بين الجنس الذي يقدر عليه والجنس الذي لا يقدر عليه لان ما يقدر عليه يقع<sup>١٨</sup> مطابقاً لدواعيه وما<sup>١٩</sup> لا يدخل جنسه تحت مقدوره يتعدى<sup>٢٠</sup> وقوعه بدواعيه . وكذلك فهو طريق للفصل بين الوجه الذي يقدر عليه والوجه الذي لا يقدر عليه لان في هذه الوجوه ما يقدر عليه لحصول هذا الطريق فيه وفيه ما لا يحصل لعدم

(١) ت: يفعل (٢) ر: ان (٣) ر: يختصه (٤) ق: كلاً (٥) ر: الفاعل (٦) ت: لمن (٧) ر: بالفرق (٨) ر: يكون (٩) ت: او ما (١٠) ر: متعذر .

هذا الطريق فيه . فعلى هذا قد صار هذا الفصل دلالة على هذه الامور الثلاثة فنعرف ان احدنا يقدر على الفعل ابتدا بسبب نوجد مسببه في محل القدرة وبسبب نوجد في محل القدرة ومسببه يوجد<sup>١١</sup> في غير محل القدرة لانه يحصل مطابقاً لدواعيه وقصوده على بعض الوجوه .

فاما الاختراع فيتعذر منه لعلمنا بانه لا يقع على ما يدعوه الداعي اليه بدلالة انه لو اراد الفعل فيما بان منه لتعذر الا بان يكون هناك ضرب من الاتصال . ألا ترى انه لو اراد اختراع السكون في جسم الضعيف الذي يمشی على بُعد منه لتعذر ذلك عليه حتى اذا ماسه تاتي منه؟ وهكذا لو اراد المريض ان يفعل الحركات في جوارحه مختزعة بقدر قلبه لتعذر ذلك عليه فدل ان الاختراع متعذر بالقدر<sup>١٢</sup> .

فاذا كان الاختراع هو الوجه الذي يصح حدوث الجسم عليه دون ما تقدم من الوجوه بدلالة انا<sup>١٣</sup> لو فعلناه ابتدا في محل القدرة او بسبب نوجد مسببه في محل القدرة لأدنى الى صحة حلول الجسم في الجسم . وهذا يقتضى ان الاجسام لا تتعاطم بالاتصاف<sup>١٤</sup> ولا<sup>١٥</sup> بالمجازة وذلك باطل . ولو فعلناه بسبب نوجد مسببه في غير محل القدرة لكان ذلك هو الاعتماد وهذا مما لا يولد الجسم والا كنا لقدرتنا عليه وان اختلفت انواعه قادرين على الجسم . ومعلوم انه لا تتأتى منا الزيادة في الاجسام والا كنا اذا اعتمدنا في وعا زماناً طويلاً يمتلي كما يمتلي بالريح عند النفخ لئلا يقول قائل انه يتبدد في الهواء<sup>١٦</sup> وقد عرفنا فساد ذلك .

واحد ما يدل على ان الاعتماد لا يصح ان يولد الجوهر ان من شرط الاعتماد في توليده لما يولده في غير محله ان يكون هناك ماسة واتصال . وهذا الشرط هو شرط في التوليد لا في حدوث المسبب بدلالة ان عند حدوثه قد يصح عدم السبب فيان بعدم الاتصال احق . واذا لم يكن بد من هذا الشرط وكان الجوهر يحدث بآيئة عن محال الاعتماد فلا بد من الاتصال . ومعلوم ان الاتصال بين الموجود والمعنوم محال فيجب اذا<sup>١٧</sup> ان لا يصح توليد الاعتماد للجواهر لتعذر هذا الشرط فيه حال التوليد وانما يصح وقد وجد الجوهر . وعند ذلك لا يحتاج الى التوليد<sup>١٨</sup> ولا يقال : ان هذا الشرط هو من حيث ان ما يتولد عن الاعتماد يحدث في محل فاحتيج الى اشتراط اتصال احد الخليلين بالآخر . وليس حال الجوهر هذه الحال فلا يجب هذا الشرط وذلك لان ما قدمناه قد ابطال ذلك من حيث بينا ان هذا الشرط<sup>١٩</sup> هو شرط في

(١) ق: يوجد (٢) ق: بالقدرة (٣) ر: انه (٤) ر: بالاتصاف (٥) ت: ق: لا (٦) ق: الهوى (٧) ر: ق: اذن (٨) ر: وانما يصح وقد... التوليد (٩) ر: ت: الشرط .

التوليد والا فهذا المتولد عند حدوثه يستغنى عن السبب فضلاً عما هو شرط في التوليد<sup>١</sup> وإذا كان كذلك فيجب ان لا تختلف الحال بما ذكره السائل .

وبعد فهذا ان صحح كان مؤكداً لما نقوله وذلك لانه يؤذن بان ما يتولد عن الاعتماد يحتاج الى محل فالجوهر اذا كان مما يوجد لا في محل يجب ان لا يتولد عنه اصلاً . وفي ذلك صحة ما قلناه . وان شئت دلت على ان القادر بقدرته لا يصح منه فعل الجسم والا صحح منا ايضاً من حيث ثبت تجانس متعلقات القدر مع اختلاف القدر في انفسها . ولولا ذلك لصححت قدرتنا على الكون دون الاعتماد او على الارادة دون الاعتقاد . فاذا لم يصح هذا دل على انه قادر بقدرته يقدر على نوع الا ويجب في غيره من القادرين بقدر ان يتأتى منه ذلك النوع . واذا قد عرفنا تعذر فعل الاجسام علينا فقد دل على ان كل قادر بقدرته لا يقدر عليها وانه لا بد من قادر مخالف في كونه قادراً لنا .

فان قيل ما انكرتم ان احدنا يقدر على الجسم ولكن تعذر ايجاده من جهته هو لتجانع لا لعدم القدرة اصلاً فيحل محل القادر الممنوع عما هو قادر عليه ؟

قيل له ليس بخلو<sup>٢</sup> حال ما يصح ان يجعل منعاً من احد وجوه ثلاثة . فاما ان يكون راجعاً الى نفس القادر . واما ان يكون راجعاً الى نفس الجوهر المقدر .

واما الى الوسطة بينهما وهو السبب اذ ما خرج عن ذلك لا تعلق له بهذا الباب . والذي يصح ان يكون منعاً في القادر هو احد امرين : اما عدم الآلة في الافعال

او ما يجري مجرى الآلات من الادلة وغيرها . واما عدم العلم لانا قد عرفنا انه قد يتعذر من القادر على الكلام ايجاده مرتباً<sup>٣</sup> عند فساد في اللسان او عند عدم

العلم بكيفية ترتيبه . وان يأتى<sup>٤</sup> منه التصويت والتصفيق فيقول قائل : هلا كان المنع عن ايجاد الجوهر احد هذين المانعين ؟ والذي يصح ان يكون منعاً في نفس

المقدر هو ايضاً احد امرين : اما ان يكون منعاً على الحقيقة وهو الضد الذي يعبر عنه بالفنا او ما يقوم هذا المقام مما يجري مجرى الضد . ثم هذا على ضربين .

احدهما وجود الجوهر في الجهة التي تروم ايجاد جوهر اخر فيها وان يكون اشتغال الجهات كلها بالجواهر الامر يرجع الى ثبوت الملا في العالم . فيكون مانعاً من صحة

ايجادنا للجواهر لما ثبت ان اجتماع الجواهر الكثيرة في الجهة الواحدة لا يصح . والثاني ان يجعل عدم ما يحتاج الجسم في الوجود اليه مانعاً من وجوده . ثم هذا قد يصح ان يجعل الكون الذي لا يصح حدوثه منا عند اول حال حدوث الجسم فيكون

عدمه مانعاً لنا من صحة وجود الجوهر من جهتنا . وقد يصح ان يجعل ذلك عدم الهيئة التي لا يكون الجسم جسماً الا معها من الطول والعرض والعمق . والذي يصح ان يجعل منعاً في السبب الذي هو واسطة بين القادر ومقدوره هو ان يقال : ان الاعتماد هو الذي يولده وذلك مما قد يعرض فيه منع فلا يوجد المسبب لاجل المانع وهذا يكون على وجهين : احدهما ان يقال انه تنكاف<sup>١</sup> الاعتمادات وتتقابل فلا يتولد عنها شيء . والثاني وهو الاشبه ان يقال ان احدنا لا يمكنه الفعل ببعض قدر جارحته دون بعض . وقد قلتم ان الفعل لا يصح لو كانت القدرة واحدة . واذا حصل كذلك وجد<sup>٢</sup> عن كل قدرة اعتماد في السمات الذي يوجد الاعتماد الحاصل عن القدرة الاخرى فان ولد بعضها دون بعض لم يصح لعدم الاختصاص . وان ولد جميعها وجب ان يتولد عنها اجمع جوهر واحد<sup>٣</sup> . وهذا لا يصح من حيث لا يجوز اشتراك الاسباب في توليد عين واحدة وان ولد كل واحد منها<sup>٤</sup> جوهرأ على حدة اذى الى صحة اجتماع الجواهر الكثيرة في جهة واحدة . فصار هذا هو المانع من توليدنا الجوهر<sup>٥</sup> بنفس الاعتماد وان كنا قادرين عليه . فهذه جملة ما نذكر من الموانع على التقسيم الذي ذكرته .

واعلم ان لك في ابطال ذلك طريقين احدهما ان يشمل الكل بوجه واحد<sup>١٥</sup> يبين انه لا يصح ان يجعل شيء من ذلك مانعاً . والثاني ان يفصل القول في واحد واحد من ذلك لانه تظهر بالتفصيل فوايد زايدة .

فالوجه الاول ان نقول : لا يصح ان يكون القادر قادراً على شيء ثم يجعل المانع له<sup>٥</sup> من ايجاده امراً يستمر ولا يصح زواله اصلاً لان هذا يخرج عن كونه

منعاً الى ان يكون محيلاً . ولا بد من ثبوت الفرق بين المانع وبين المحيل من هذه الجهة<sup>٦</sup> والا صار وصف احدنا بانه قادر على الشيء محالاً وداخلاً في قبيل المناقضة .

الأتري انا لو اردنا ان نخرجه من كونه قادراً عليه اصلاً ما كنا لتزيد على ذلك فيجب ان يصح زوال ما يجعل مانعاً فيتأتى منا عند زواله الفعل . وقد عرفنا انه ليس يتأتى

منا الجسم على وتيرة واحدة فيجب ان يكون ذلك لاحقاً بالقبيل الذي يقضى بكونه غير داخل تحت مقدورنا وان لا يكون شيء مما عددناه<sup>٧</sup> منعاً .

واما الوجه الثاني من التفصيل فهو ان نقول : انما يصح ان يكون عدم الآلة والعلم<sup>٨</sup> مانعاً من الفعل اذا احتجج الى ايقاعه على ضرب<sup>٩</sup> من الترتيب . فاما اذا

(١) ق : تنكاف . (٢) ت : ووجد . (٣) ر : منها . (٤) ق : لجوهر . (٥) ت : له . (٦) ق : الجملة . (٧) ق : عدا . (٨) ر : او العلم . (٩) ر : ق : ضرب .

(١) ر : - والا فهذا... التوليد . (٢) ر : مخلو . (٣) ت : ق : مزوتنا . (٤) ق : يتأتى .

كان الكلام في جنس الفعل فهو غير محتاج الى الآلة او العلم وحال الجوهر هذه الحال لانه جنس الفعل فيجب ان يكفى مجرد كونه قادراً عليه . وبين ذلك انه كما يتعذر علينا ايجاد الاجسام على الوجه الذي يظهر فيه الاتقان والاحكام فانه يتعذر ايضا ايجاد احادها وافرادها . والا وجب ان تظهر عند كثرتها للعيون . وذلك باطل فبطل ان يُجْعَلَ عدم الآلة او العلم مانعاً من ذلك . واما الضرب الاخر من الموانع فالقول فيه ان الفنا لو كان موجوداً فيمنع بوجوده في الجهة التي تروم ايجاد الجوهر فيها للزم فنا الاجسام اجمع به فضلاً عن ان يقال ان هذا القادر يبقى وتبقى قدرته ولكن يتعذر عليه الفعل لمكانه .

وبعد فقد كان<sup>١١</sup> يصح ان لا يُوجد الله تعالى<sup>١٢</sup> في بعض الحالات فيتأتى منا فعل الاجسام هذا ولو قدرنا على الجوهر لقدرنا على الفنا الذي يتضاده لان ذلك من حكم القادر على احد الجنسين ان يقدر على الجنس . الاخر فكان يصح منه تارة وجود الفنا وابطال الجسم به<sup>١٣</sup> . وتارة وجود الجسم والمنع من وجود الفنا<sup>١٤</sup> في حال حدوثه فصار نفس ما اورده السائل حجة لنا في ان الجسم لا يقدر على الجسم .

فاما القول بان العالم ملا فذلك مما لو ثبت لكان من اقوى الموانع ولهذا يتعذر على من يذهب هذا المذهب ان ينفي كوننا قادرين على الاجسام بل يلزمه ان يقدر احدنا عليها وان يكون تعذر ايجادنا لها لهذا المانع . وعلى هذا لا يجوز القوم ان يزيد الله تعالى<sup>١٥</sup> في اجسام العالم جسمًا اخر الا بان ينفي بعضها . ويلزمهم ان لا يجوزوا قدرته على خلق عالم اخر الا بعد افنا<sup>١٦</sup> هذا العالم ولا بد لمن يذهب هذا المذهب من ان يثبت جسمًا صلباً محيطاً بالعالم والا لزمه صحة ان يثبت في العالم خلا بان ينتهي تحريك بعض الاجسام الى ما يتصل باحد صفايح العالم . ثم يخرج من اخر العالم فتبقى جهته فارغة ويحصل في العالم خلا . فاذا اثبتوا جسمًا صلباً محيطاً بالعالم منع ذلك الجسم من ان يتفد فيه فلا تبقى جهته فارغة . وعندنا ان العالم ليس بملا وفيه مواضع خالية لما قد ثبت من صحة التصرف منا في الجهات . والقول بالملا يمنع من ذلك على ما بين في غير موضع .

وقد دل في الكتاب بالدلالة المشهورة . وهي انا اذا ضغطنا الزق حتى خرج جميع ما فيه من الهواء ثم الزقنا احدى<sup>١٧</sup> جلدتيه بالاخري وشددنا راسه وقيرنا حواشيه على وجهه يتمتع دخول شي من الهواء<sup>١٨</sup> اليه امكننا بعد ذلك رفع احدى الجلدتين

(١) ر: فكان . (٢) ر: قى . - تعال . (٣) ق: - . (٤) ق: الفنى . - (٥) ر: تى . - تعال . (٦) ق: فنا . - (٧) ر: احد . (٨) ق: الهوى .

عن الاخرى . وامكان ذلك ينبي عن ان فيما بين الجلدتين خلا ولا يمكن المنع من صحة هذا الرفع لانه معلوم بضرب من الخبيرة . وانما يتعذر بعد ان يكون هناك رطوبة فيوجد التزاق . فاما اذا كانت الجلدتان يابستين فلا مانع فثبت بطلان ما ادعاه السائل . وتام ذلك وما يتصل به مذكور حيث تقصد المسئلة بالذكر .

فاما القول بان المانع هو عدم الكون الذي وجود الجوهر مضمّن به فلا يصح لانه قد كان يجوز وجوده من جهة الله تعالى في الجهة التي تروم ايجاده فيها حال ما يحاول ذلك . وعلى ان هذا يؤكد ما نقوله لانه لو قدر احدنا على الجوهر لقدر على الكون الذي به يحدث على وجوه لما ثبت ان من حق القادر على الشئ ان يقدر على الامر الذي به يقع على وجوه كما نقوله في قدرة احدنا على الكلام والارادة والكراهة اللتين بهما يقع كلامه خبراً وامراً ونهياً فحيث ثبت انه لا يقدر احدنا على الكون ثبت انه لا يقدر على الجوهر ايضا .

واما فقد البنية فهو أضعف حالاً من الاول لان احدنا قادر على البنية اذ المرجع بها الى تأليف مخصوص فكان يجب ان نوجدتها ونوجد الجوهر<sup>١١</sup> فيتركب بها . هذا وافراد الجواهر غير مفتقرة الى التأليف بل التأليف مفتقر اليها وقد عرفنا انه كما يتعذر<sup>١٢</sup> علينا ايجاد الاجسام يتعذر ايجادها وهذا المانع فيها مفقود فبطلت هذه الوجوه من الموانع .

فاما ما يرجع الى السبب من الوجه<sup>١٣</sup> الاول فبعيد . وذلك لان التعارض والتقابل انما يصحان في الاعتماد اذا كان مختلفاً في جهتين . فاما اذا كان متماثلاً فالتكافؤ لا يقع فيه وعلى هذه الطريقة يقع التمايز بين القادرين بمجاذبتهم حبالاً لان كل واحد منها يفعل اعتماداً مخالفاً لما يفعله الآخر . فاذا كان كذلك فيجب ان يصح من احدنا ان يفعل اعتمادات متماثلة فتتولد عنها الجواهر لان المكافاة لا تقع فيها .

وبعد فليس من ضرورة ما فعله من الاعتمادات المختلفة ان تتقابل بل من الجائز ان تفعل من احد النوعين انقص ما فعله من النوع الاخر فتزول المقابلة التي تجعل منعاً من توليده .

وبعد فلو كان هذا وجهاً يصح ان يجعل مانعاً من توليد الجسم لصح ان يجعل مانعاً من توليد الحركة وغيرها . فكان لقائل ان يقول : انه لاجل هذا المانع لا يتولد عن الاعتماد الذي يفعله شئ فلما ثبت بطلان ذلك في ساير ما يتولد عن الاعتماد فكذلك فيما اختلفنا فيه من توليد<sup>١٤</sup> الجسم عنه .

(١) ر: قى: الجواهر . - (٢) ق: يصعد . (٣) ت: الوجوه . - (٤) ق: تى: تولد .

واما الوجه الثاني من المنع فباطل وذلك لان من حكم السبب ان يولد المسبب على الوجه الذي يصح وجود المسبب عليه حتى اذا منع مانع من توليده على وجه . وهناك وجه اخر يصح ان يولد عليه وجب توليده على ذلك الوجه وهذا بين في اعتماد الما اذا منعه الفرار من النزول فانه يولد الجرية في الجهات الاخر . كذلك <sup>١١</sup> الحال في الجسم الذي يبصاك الحيايط لانه يولد التراجع في غير تلك الجهة . فاذا صحت منه الجملة وكانت جهة الاعتماد ليست جهة واحدة بل الجهات التي في ذلك السميت كلها جهة الاعتماد <sup>١٢</sup> بدلالة ان الاعتماد الذي نفعله في الحبل او الريح تولد التحريك في كل الاجزا لما لم تكن جهته مقصورة على المكان الثاني دون ما وآله من الجهات ولهذا لا تحل بصحة وجود الحركات في اخر الحبل عدم الاعتماد في اول الحبل بل عدم اول الحبل وهذا يصحح ان جهة الاعتمادات <sup>١٣</sup> ليست مقصورة على ما يجاوز محله دون غيره من الخمال فيجب اذاً <sup>١٤</sup> ان يكون هذه الاعتمادات تولد الجوهر <sup>١٥</sup> في الجهات على الحد الذي يصح وجودها عليه . فاذا لم يصح اجتماع الجواهر الكثيرة في جهة واحدة وكانت هناك جهات اخر يمتدة ويسرة وقد اماً وخلقاً وفوقاً وتحتاً فيجب ان تولد بعض الاعتمادات الجوهر يمتدة والاخر يسرة . ثم كذلك حتى تحصل الجواهر الكثيرة في الجهات اذا لم يصح حصولها واجتماعها في جهة واحدة وسوا قدرت في هذه الجهات ان تكون على سمت ذلك الاعتماد او على غير سمتة .

فالكلام مستقيم ومعلوم ان الجواهر لا تقع منا على كل هذه الوجوه . ولولا ان الجسم لا تصح حركته - الوقت واحد - في جهتين لصح اذا وجد فيه اعتمادان مختلفان ان يولدا حركيه اليهما ولكن لما لم يصح ذلك ولد الاعتماد الحركة على الحد الذي يصح . فكذلك يجب في توليده للجوهر . وليس لاحد ان يقول : كيف يصح ما التزمتم ومعلوم انه لا اختصاص لبعض الاعتمادات بان تولد في هذه الجهة دون تلك فلم صار والحال هذه ان <sup>١٦</sup> يكون هذا الاعتماد يولد الجوهر في هذه الجهة دون ذلك الاعتماد ؟ واذا لم يكن هناك <sup>١٧</sup> اختصاص بطل التوليد اصلاً وذلك لانه ليس حال السبب في وجوب مراعاة الاختصاص حال العلة التي لا بد فيها في الاختصاص لما لم يصح . وكان لا يصح الا ان يكون علة لهذا المعلول بل السبب هو كالألة للفاعل فيجب ان يكون آلة له على الحد الذي يصح وجود المسبب عليه وعلى نحو هذا بينا الكلام في اعتماد الما وفي اعتماد الحجز اذا صادف صلباً لانه يولد في

(١) ق : وكذلك . - (٢) ر : للاعتماد . - (٣) ر ق ي : الاعتماد . - (٤) ت : - اذاً . - (٥) ر : الجواهر . - (٦) ت ق ي : بان . - (٧) ر : - هناك .

جهة مخصوصة ما لم يعرض منع . فاما اذا <sup>١١</sup> عرض منع ولد في غير تلك الجهة على الحد الذي يصح وجوده عليه ولا يراعى اختصاص . فان الما اذا منعه مانع الفرار من النزول ولد ما فيه من الاعتماد الجرية في سمت مخصوص . وقد كان يصح جريانه في جهة اخرى ومع هذا لا يطلب فيه ضرب من الاختصاص . وكذلك يجب في هذه الاعتمادات لو ولدت الجواهر فصحت بهذه الجملة انه لا شيء من هذه الامور يصح ان يجعل مانعاً . ولا يمكن ان يدعى مانع اخر سوى ما اوردناه لان اى شيء يذكر لا تعلق له بهذا الباب . ومن حق ما يكون مانعاً ان يكون له تعلق بما يمنع منه ومنعه منه لا يمكن الا على ان يرجع الى الفاعل او الى الفعل او الواسطة التي هي وصلة للفاعل الى الفعل . فاما ما خرج عن ذلك فلا حظ له فليس بان نقصر على شيء واحد فيجعل مانعاً اولي مما زاد عليه ويحل ذلك والحال هذه من حيث لا يتعلق له ببعض هذه الاشياء محل ان يقال : ان المانع هو ان يقال ان <sup>١٢</sup> السما فوقنا والارض تحتنا او ان زيداً في الدار فاذا لم يكن لذلك تأثير فكذلك فيما يروم السائل ذكره .

ثم سأل نفسه فقال : اذا تعذر عليكم فعل الجسم فهلا كفاكم ذلك في ان تصير وصلة لكم الى ان ها هنا فاعلاً مخالفاً لكم من دون ان تتكلموا في ان احدنا لكونه قادراً بقدرة يتعذر عليه فعل الجسم ؟

والجواب انا ان اقتصرنا على ذلك اذناً الى العلم بفاعل مخالف ولكن فيما ذكرناه زيادة فائدة من حيث ينكشف به ان العلة التي لاجلها يتعذر الجسم منا هي كوننا قادرين بقدرة فنطلب فاعلاً بخالفنا في الوجه الذي منه تعذر الجسم علينا وهو بان يحصل قادراً لنفسه ويكون فيه ايضاً العلم بصفة لله تعالى ذاتية فيكون العلم <sup>١٣</sup> به على ضرب من التفصيل .

والذي اورده من بعد ان يقول قايل : هلا كانت في الغايب قدرة مخالفة للقدر الموجودة في الشاهد فيتأني بها لاجل مخالفتها لهذه القدر ما لا يتأني بهذه كما اجزمت ان يكون في الغايب قادر مخالف للقادرين منا فيصح منه ما يتعذر علينا ؟ .

والجواب عن ذلك ظاهر وهو ان هذه القدرة <sup>١٤</sup> مختلفة واختلافها لم يمنع من ان تتجانس مقدوراتها على الحد الذي مضى ذكره فتلقت القدرة اذا خالفت هذه فهي كخالفها بعضها لبعض ولا يصح في مخالفة تلك القدرة لهذه القدر ان يزيد على مخالفة بعضها لبعض اذ الخلاف مما لا يصح وقوع التزايد فيه لانه رجوع الى النفي عند التحقيق ولو تصور وقوع التزايد في ذلك فخالفت تلك القدرة هذه القدر بأشد من

(١) ر ق ي : فاذا ما . - (٢) ت ق ي : - يقال ان . - (٣) ر ق ي : علماً . - (٤) ر ق ي : القدر .

مخالفة بعضها لبعض لأدى ذلك الى خروجها من قبيل القدرة ولم تكن بان تكون قدرة اولى من ان تكون علماً او ارادة فلا يكون للسائل طريق الى ان يعلم انها قدرة والحال هذه . واذا صح ذلك وكان الذى ذكرناه <sup>١</sup> من الحكمين اللذين احدهما تجانس متعلقاتها مع اختلاف هذه القدر في انفسها . والثانى ان الفعل لا يقع بها الا على وجهين يرجعان الى ما يختص به هذا القبيل فيجب اشتراك القدر اجمع في هذه القضية حتى لا يصح من القادر بقدرة <sup>٢</sup> ان يفعل الجسم اصلاً . وانما صح في القادر في الغائب ما لم يصح منا لانه قادر لنفسه . وقد بينا ان تعدل الجسم علينا لكوننا قادرين بقدرة <sup>٣</sup> .

وليس لاحد بعد ذلك ان يقول : فلماذا يجب لكونها قدرًا ان تتفق مقدراتها وان لا يصح الفعل بها الا على احد الوجهين اللذين ذكرتموهما لان هذا تعليل للعلّة <sup>٤</sup> وقد كفى ان يعلل الحكم فاما تعليل علته فيقتضى وجود ما لا يتناهى من العلل بان تعلل علة العلل وعلة علة العلة بل الحكم ايضا انما يجب تعليله اذا لم يعلم اصلاً . او لم يعلم على كمال وتمام الا بعلمه فاولى ان لا تعلل العلة . واذا صح ذلك فقد كفى قيام الدلالة على ان مقدرات القدر متفقة وعلى ان وجوب اتفاقها لكونها قدرًا ولا تحتاج الى الزيادة على ذلك فيجب عند تكامل العلم بهذه الجملة ان يقضى بان الجسم لا يصح وجوده الا من جهة قادر لنفسه . وليس الذى لاجله صح الجسم من الله تعالى انه مخالف لنا فقط . ألا ترى ان الاعراض مخالفة لنا ايضا ومع ذلك فالفعل منها اصلاً لا يصح . وانما يتأتى <sup>٥</sup> منه ايجاد الجسم لان استحقيقه لكونه قادرًا على خلاف ما استحقاقه وفي هذا صحة ما اردناه .

## فصل

اورد في هذا الفصل الكلام في انه لا قادر سوى الاجسام وسوى القديم تعالى ليصح القول في ان الاجسام اذا لم يصح حدوثها من جسم فليس محدثها الا الله جل وعز وانما تحتاج في هذا الى بيان نفى كون العرض حياً <sup>١</sup> قادرًا لان الموجود اذا لم يكن قديماً فليس الا انه محدث . والحدث لا يخرج عن ان يكون حالاً او محلاً والقادر المحدث لا بد من كونه محلاً سواء كان المرجع بالقادر الى هذه الجملة او الى ما قاله « معسر » من ان الفاعل لافعال القلوب جزء من القلب وهو القادر عليها والفاعل لافعال الجوارح هي المحال فعلي كل حال يجب ان يكون القادر المحدث

(١) ق: ذكرنا - (٢) ت: بالقدرة - (٣) ر: بقدر - (٤) ق: العلة - (٥) ر: ياتي - (٦) ر: حياً .

من جنس الاجسام لا غير . وانما يثبت لنا ان العرض لا يصح ان يكون قادرًا بان نبين ان المحدث اذا كان قادرًا فلا بد من حصوله قادرًا . مع جواز ان لا يحصل كذلك . فاما ان يقدر مع وجوب قدرته فلا يصح . ثم نبين ان هذا الجواز يؤذن بالحاجة الى معنى وان من شأن هذا المعنى ان يختص به وان اختصاصه به لا يكون الا بطريقة الحلول . وان الحلول في الاعراض محال فيثبت انه لا يكون المحدث قادرًا الا وهو جسم .

فاما القول بانه لا يحصل قادرًا الا مع الجواز فلانه لو حصل قادرًا <sup>١</sup> على وجه يجب كونه قادرًا لكان قادرًا لذاته او لما هو عليه في ذاته وكلا <sup>٢</sup> الوجهين يقتضى ان يكون مثلاً لله تعالى ويقتضى ان تصح منه ممانعة القديم لفقد التناهي في مقدوره اذا كان قادرًا لنفسه وهذا لا يصح بما <sup>٣</sup> نذكره في باب نفى الاثنين . واذا حصل لجواز فقد صار طريق اثبات المعاني موجوداً فيه فلا بد من قدرة .

فان قيل فانتم قد ابطالتم في اثبات الاكوان ان يكون الجسم كائناً في جهة بالفاعل فلا بد من ان تبطلوا ان القادر يكون قادرًا بالفاعل وطريقتكم هناك غير متأتية ها هنا . ألا ترى انكم تقولون من قدر على ان يجعل الذات على صفة قادر على ايجاد الذات ؟ وكذلك يقول الخصم لان <sup>٤</sup> القديم تعالى هو القادر على هذا العرض وعلى ان يجعله على هذه الصفة ايضا <sup>٥</sup> .

قيل له قد <sup>٦</sup> يمكن ابطال ذلك بغير هذه الوجوه . فانا نقول : كون القادر قادرًا لا يؤثر الا في الحدوث والا فيما كان من توابعه . ومعلوم ان كون القادر قادرًا ليس هو الحدوث او توابعه وعلى هذا يكون قادرًا في حال البقاء فبطل ان يكون بالفاعل .

ويعد فلو كان قادرًا بالفاعل لوجب ان لا ينحصر مقدوره في الجنس والعدد لان الذى يحصر المقدر هو انحصار ما يستند اليه . فاذا لم يستند اصلاً الا الى الفاعل فلا وجه لانحصاره وهذا يوجب في المحدث ان تصح منه ممانعة القديم جل وعز .

ويعد فلو كان قادرًا بالفاعل لم يكن ها هنا ما يوجب ان <sup>٧</sup> لا بد من استعمال محل القدرة في الفعل او في سببه . وانما يجب ذلك الامر يرجع الى انه يقدر بقدرة . ومن حكم تلك القدرة في كيفية تعلقها ان لا يصح ابتداء الفعل بها الا في المحل وفي

(١) ت : - - قادراً . (٢) ر : كل . (٣) ق : لما . (٤) ق : ان . (٥) ق : - - ايضا . (٦) ت : - - قد . (٧) ي : لان .

غير محلها الا بسبب مفعول في محلها وعلى نحو هذا لا يصح ان يكون حياً بالفاعل .  
 ويعدُّ فكان لا يصح ان <sup>١١</sup> يختص بعض الاعضاء بصحة الفعل به دون بعض  
 لان نسبة الفاعل الذي جعل هذه الجملة قادرة الى بعض هذه الجوارح كنسبته الى  
 جميعها . وليس هذا البعض هو القادر فبراعى اختصاص الفاعل بها فلولاً ان  
 هناك معنى لاجله يصير قادراً لما صحَّ هذا الاختصاص فصار اختصاصه بصحة  
 الفعل بها لخلول ذلك المعنى فيه . ثبت اذاً بهذه الجملة ان المحدث يكون قادراً بقدرته  
 ثم لا بدّ من اختصاص هذا المعنى به . ولن يكون ذلك الا بطريقة الخلول اذا امتنعت  
 المجاوزة عليه ومعلوم ان العرض لا يصح حلول العرض فيه فاقترضت هذه الجملة  
 استحالة كون العرض قادراً اصلاً وثبت ان <sup>١٢</sup> لا قادر سوى القديم تعالى والا الاجسام  
 التي يصح منها الفعل هذا ولو صحَّ في العرض ان يكون قادراً لكان اذا قدر بقدرته  
 لم يصح منه فعل الجسم لما قد ذكرنا من الطريقتين . احدهما وجوب تجانس متعلقات  
 القدر . والثاني ان الفعل بالقدرة لا يكون الا على وجهين لا يصح حدوث الجسم  
 عليها فعلى كل حال يثبت ان الجسم هو من فعل القادر لنفسه .

## فصل

اذا ثبت ان الجسم لا يصح حدوثه الا من قادر لنفسه فانما يثبت ان محدثه  
 هو القديم تعالى ببيان امرين . احدهما ان الجسم لا يصح كونه قادراً لنفسه ليثبت  
 ان محدث الجسم ليس بجسم . والثاني انه لا قادر لنفسه الا واحد ليثبت ان القديم  
 تعالى هو المحدث للاجسام لانك اذا جوزت ان في الاجسام قادراً لنفسه لم تعلم  
 انه تعالى هو المحدث للاجسام . وكذلك فان <sup>١٣</sup> عرفت ان الجسم لا يصح كونه  
 قادراً لنفسه ولكنك ان <sup>١٤</sup> لم تعرف ان القادر لنفسه واحد لم تعرف انه تعالى هو  
 المحدث للاجسام لتجويزك قادراً لنفسه سواء فيكون هو المحدث لها فلا بدّ من  
 هذين الاصلين . وقد مضى القول في احدهما . والثاني يجي في باب نفى الاثنين .  
 ثم اتبع هذا الفصل الكلام في كيفية العلم بالله جملة والعلم به مفصلاً . وقد  
 ذكرنا ان للعلم به هاتين <sup>١٥</sup> المنزلتين فالعلم به على طريق الجملة هو ان نعلم ان  
 للاجسام محدثاً على ما اختاره « ابو الهذيل » وقد ذكرنا من قبل خلاف « ابى علي »  
 و « ابى هاشم » في ذلك . وبنا « ابو هاشم » الكلام في هذا على أن علم الجملة

(١) رق: - يصح ان . (٢) ي : انه . (٣) ي : فاذا . (٤) ي : ان . (٥) رت قى :  
 هذين (كلا) .

لا متعلق له وقد مضى بيانه . وقد تمكن نُصرة قوله بما روي ان امير المؤمنين عليه  
 السلام راي رجلاً يخلف ويقول : والذي احتجب بالسبع فعلاه بالدرة فسأله الرجل  
 وقال : أكفّر عن يمتي فقال : لا انك حلفت بغير الله . فلو كان من عرف  
 ان للاجسام محدثاً عارفاً بالله <sup>١١</sup> على الجملة لكان يأمره بالكفارة لانه يكون خالفاً  
 بالله .

والجواب على ذلك <sup>١٢</sup> انه يمكن تأويله على موافقة ما اخترناه من المذهب لانه  
 اذا عرف الله على الجملة ثم اعتقده جسماً فحلفه ينصرف الى من اعتقده مفصلاً  
 دون من عرفه على الجملة . وحل ذلك محل العبادة انها تتوجه الى من اعتقده العابد  
 مفصلاً ولولا ذلك لكان لا يكفر « المشبهة » بعبادتها . فهكذي حال الخلف فلا يدل  
 ذلك على ما اختاره « ابو هاشم » .

فاما العلم به مفصلاً فاوله ان يعرفه قادراً لنفسه وهو اول العلم بالله عند « ابى هاشم » .  
 فاذا عرفه قادراً لنفسه فقد عرفه على صفة من صفاته التي يقع بها الخلاف . فان كان  
 قد سبق له العلم بان القادر لا بدّ من كونه موجوداً فعرفه تعالى موجوداً قديماً فقد  
 عرفه على صفتين من الصفات التي يقع الخلاف بها ولا يؤثر في ذلك ان لا يعرف  
 ان الخلاف هل هو واقع بواحدة من هاتين الصفتين او بهما او بغيرهما لانه قد يحصل  
 العلم بالمخالفة اذا حصل العلم بما له خالف اما على جملة او تفصيل . وان لم يعرف انه  
 المؤثر في الخلاف وصار هذا في ما به بمنزلة العلم بقمح الظلم لانه لا يحصل الا مع  
 العلم بكونه ظلماً وان لم يعلم انه المؤثر في قمحه او المؤثر سواء . وهكذي الحال في  
 العلم بالوجوب وغيره من احكام الافعال . فان استكمل <sup>١٣</sup> العبد <sup>١٤</sup> المعرفة بالله فعرف  
 ما <sup>١٥</sup> به يقع الخلاف وعرف باقي صفاته التي يستحقها لذاته فقد تم علمه بالتوحيد  
 على ما سنذكره من بعد .

واورد بعد ذلك فيه <sup>١٦</sup> انه لا طريق لاثبات القديم تعالى الا الاستدلال بافعاله  
 عليه وهذا الفصل كما يمكن ذكره في هذا الموضوع فقد كان يجوز ان يذكره <sup>١٧</sup> في  
 ابتداء كلامه في الدلالة على حدوث الاجسام . فبين انه لا طريق سوا <sup>١٨</sup> الاستدلال  
 بالاجتناس التي لا تدخل تحت مقدور العباد . ثم بين <sup>١٩</sup> ان اولها بالتقديم الاجسام  
 واذا ذكره بعد ذلك فلانه قد اوضح الدلالة على حدث الاجسام وبين كيفية دلالتها  
 على الله تعالى فاراد ان يبين ان لا طريق سواه وهذا ظاهر فان اثبات النوات لا

(١) ت : الله . (٢) ق : - عن ذلك . (٣) ر : استعمل . (٤) رى : المر . (٥) ر : ما .  
 (٦) ق : - فيه . (٧) ر : يذكر . (٨) ر قى : سوى . (٩) قى : يبين .

يُخرج عن طريقين أحدهما الضرورة بالادراك وما يتبعه . والثاني بالاستدلال . فإذا كان العلم به تعالى لا يحصل ضرورة فلا بدّ من الفزع الى الدلالة ومعلوم أنه لا بدّ من تعلق بين الدليل والمدلول لولا ذلك لم يكن بدلالته على شيء أولى من دلالاته على غيره . والذي يذكر من التعلق في الذوات لا يخرج عن وجهين أما أن يكون تعلق الفعل بالفاعل أو تعلق العلة بالمعلول . فإذا لم يثبت في الله جل وعز أن يستدل عليه بحكم صادر عنه لانه ليس بعلة - تعالى عن ذلك - فلا بدّ من الرجوع الى الاستدلال بفعله عليه وهذا هو غرضه بقوله ولا تعرف له صفة فتعلمه على صفة اخرى لان المراد به<sup>١</sup> انه ليس بعلة . فيستدل بالصفة الصادرة عنه عليه وقوله ولا يعرف له مثل قبل اثباته . فيستدل به عليه راجع الى ان الضرورة فيه لا تتأني فتكون قد عرفنا مثلاً له ضرورة فنجعلها مشبهاً به .

ولما بين انه ليس بصفة العلة اراد ان يصل بهذا الفصل الكلام<sup>٢</sup> في الطبع لئلا يقول قائل : هلا صحّ حدوث هذه<sup>٣</sup> الاجسام بطبع من دون ان يحتاج في حدوثها الى فاعل محدث؟ والخلاف في ذلك يحتمل ان يكون من جهة العبارة ويحتمل ان يكون من جهة المعنى فنتي سلم الخصم حاجة هذه الحوادث الى من يختص بصفات من نحو كونه قادراً او عالماً ومريداً . ثم سمي ذلك طبعاً فهو خلاف في العبارة . وإذا لم يقل هذا فعلق حدوث ذلك بمعنى سواء فخلافه يحتمل امرين أحدهما ان يجعل حدوث هذه الامور بامر<sup>٤</sup> يورث تأثير الاسباب او يورث تأثير العلة . فان كان بتأثيره<sup>٥</sup> تأثير الاسباب . وجعل ذلك السبب مضافاً الى مختار فوجه الكلام في ذلك ان يبين ان الاجسام وما شاكلها لا يصحّ حدوثها من الفاعل باسباب ويهون الخلاف في ذلك . ومتى ارادوا بالطبع ما يحصل من احراق النار فذلك هو الذي نثبت من الاعتمادات التي تولد التفريق وكانهم سموا ما فيه طبعاً وسميهاً اعتقاداً . وكذلك فيما في الماء من الثقل الذي يوجب النزول الى ما شاكل ذلك بعد ان يجعل هذه الامور معلقة على فاعل مختار يصحّ منه ان يمنعه من التوليد والايجاب .

فاما ان كانوا يدخلون في هذه الجملة ما يحدث من السكر عند الشرب . فذلك مما طريقه العادة . والله جل وعز يفعله من دون ان يكون هناك امر موجب<sup>٦</sup> لان الشرب لو اوجب السكر لاوجبه وان شرب الماء وكان يجب ان يكون القدر الاخير هو الموجب للسكر<sup>٧</sup> والجُرعة الاخيرة موجبة لذلك وهذا يوجب انه لو انفرد لا سكر وكل هذا باطل . فثبت ان ذلك خارج عن باب الاسباب والطباع

(١) ر: ب: ٢ - ٢) ي : الكلام الفصل . (٣) ي : هذه . (٤) ق : بامور . (٥) ق : تأثيره . (٦) ر ق ي : يوجب . (٧) ق : للشرب .

وان طريقه طريق العادة هذا كله اذا كانوا يشيرون بالطبع الى ما يوجب ايجاب الاسباب . فان كان تأثيره<sup>١</sup> تأثير العلة الموجبة فالامر في بطلانه واضح لانا نسلك في ذلك احد طريقين . اما ان نخرجه عن كونه معقولاً لان الضرورة لا تؤدي اليه ولا حكم له يستدل به عليه فيجب ان لا يصحّ اثباته واعتقاده . واما ان نتكلم على تسليم ذلك فنقول : اذا لم يصحّ كونه معدوماً لانقطاع التأثير والايجاب عند العدم فلا بدّ من كونه موجوداً .

ثم ينقسم ذلك الى الحدوث والقدم . فلو كان قديماً وهو موجب لأوجب وجود هذه الحوادث فيما لم يزل وهذا يعيدها الى القدم . ولو كان محدثاً لكان اما ان يستغنى عن شيء<sup>٢</sup> سواء فيوجب غناً هذه الاجسام عن الطبع او يحتاج<sup>٣</sup> الى امر سواء وذلك الامر ان صحّ ان يكون بالفاعل فهلا حدثت هذه الاجسام بالفاعل وان كان الطبع اخر اوجب<sup>٤</sup> وجوده لطبع اخر؟ ثم يؤدّي الى ما لا غاية له .

وبعدُ فإذا كنا قد عرفنا ان طرق<sup>٥</sup> الاستدلال بالادلة لا تختلف وكانت هذه الحوادث افتقرت الى مخصوص بصفات فيجب في الاجسام وقد ثبت حدوثها ان تفتقر الى من هو يمثل هذه الصفات والا انتقضت دلالة ذلك .

وبعدُ فتأثير الطبع ان كان في الجسم وهو معدوم فليس بان يكون تأثيره في حال أولى من حال وهذا يجعلها قديمة . وان كان انما يورث فيه وهو مجرد فقد صار لا يوجد الا بهذا الطبع وصار هذا الطبع لا يورث فيه الا وهو موجود . وذلك يوجب ان يتعلق كل واحد منهما بصاحبه فثبت بهذه الجملة ان هذه الاجسام حدثت من فاعل مختار وهو الله عز وجل .

يتلوه ان شا الله عز وجل<sup>٦</sup> الاصل الثالث وهو الكلام في الصفات .... والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله<sup>٨</sup> محمد النبي وعلى<sup>٩</sup> اله وسلم<sup>١٠</sup> .

(١) ت : - تأثيره . (٢) ي : - شيء . (٣) ت : محتاج . (٤) ق : واجب . (٥) ق : طريق . (٦) ق ي : - ان شا الله عز وجل . (٧) ر : - يتلوه... الثالث . (٨) ق : سيدنا . (٩) ق : - عل . (١٠) ق : سلم تسليماً كثيراً .

## السِّفَرُ<sup>(١)</sup> الثَّالِثُ مِنَ الْمَجْمُوعِ فِي الْمَحِيطِ بِالتَّكْلِيفِ

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد

وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن

بن احمد بن متويه رجمها الله تعالى<sup>(٢)</sup>

---

(١) رت ي : - السفر - (٢٠٠) ر : جميعا.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . اَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ (١)

### الأصل الثالث

## وهو الكلام في الصفات

### باب في ذكر جمل يحتاج اليها في ذلك

- اعلم ان للعلم بالله تعالى وبصفاته<sup>٢</sup> طريقين . احدهما الاضطراب والآخر الاستدلال فاذا قدرنا وقوع الضرورة الى معرفة صفات الله تعالى<sup>٣</sup> او<sup>٤</sup> زال عنا التكليف فلا بد في العلم بصفاته من شرطين ومن ان يراعى فيه ضرب من الترتيب . واذا كان الطريق الاستدلال فمراعاة هذه الجملة لا بد منها . ثم يراعى ضرب آخر من الترتيب .
- ١٠ فالشرط الاول ان يكون العالم به وبصفاته كامل العقل لان من الممتنع حصول العلم الضروري بالله فيمن ليس يعلم شيئاً او فيمن كان ناقص العقل لان ذلك يجري مجرى العلم بالخفي والجلي من باب واحد فكما يتعذر حصول العلم بالخفي من باب من<sup>٥</sup> دون العلم بالجلي من ذلك الباب . فهكذا العلم بالله وبصفاته من دون العلم بالمدركات وما شاكلها ومن دون العلم باحوال نفسه ووصافها لانه يجري مع هذه العلوم الضرورية هذا المجرى .
- ١٥ والشرط الثاني ان يكون العالم قد عقل هذه الصفات من نفسه او غيره ليصح ان يخلق فيه العلم بان القديم تعالى<sup>٦</sup> على مثل ما قد عقله . فاما<sup>٧</sup> اذا لم يكن قد عقلها فالضرورة اليها لا تصح وعلى هذا لم يصح ان يضطر احدنا الى ان زيداً مريد<sup>٨</sup> ولما عقل من نفسه هذه الصفة وليس لاحد ان يقول: اذا كان هذا العلم ضرورياً

(١) رقى :- الحمد لله وبه نستعين . (٢) ت : صفاته . (٣) رت ي :- تعالى . (٤) ي : و . . .  
(٥) ي : - من . (٦) ت ق : - تعالى . (٧) رق : فاذا . (٨) ر : مريداً .

باب في ذكر حمل يحتاج اليها في ذلك

٩٩

العلم بأنه قادر . وكذلك الحال في كونه مدركاً لأنه لا يكفي كونه قادراً الا بعد ان يضاف اليه كونه حياً . فصار اذا عرف كونه قادراً امكنه من بعد معرفته حياً<sup>١</sup> موجوداً قبل ان يعرفه عالماً او يعرفه عالماً ثم يعرفه على باقي هذه الصفات . وجملة ذلك ان في صفاته ما لا بد من تقدمه على كل حال في طريقه العلم وذلك هو كونه قادراً وفيه ما لا بد من تأخيره<sup>٢</sup> عن كونه حياً وهو كونه مدركاً . وفيه ما لا بد من تأخره عن كونه قادراً وعالماً وحياً وهو كونه مريداً وكارهاً .

ونعود بعد ذلك الى بيان الطريق الى معرفة صفاته جل وعز وليس هذا الا افعاله كما ليس الطريق الى اثبات ذاته الا افعاله . وهذه القضية واجبة في ساير الصفات لانها تثبت في الذوات بنفس ما تثبت به الذات . فصار الفعل يدل على اثبات ما يشتهه الله تعالى ونفى ما ينفيه عنه وان كان وجه دلالاته يختلف . فتارة يدل بنفسه على الصفة . وتارة بواسطة واحدة . وتارة بازيد من ذلك . فالذي يدل بمجرد<sup>٣</sup> الفعل عليه هو كونه قادراً لان مجرد الفعل دال عليه وكونه عالماً لان كونه متسقاً يدل عليه وكونه مريداً او كارهاً فانه بوقوعه على وجه دون وجه يدل على هذه الصفات وما اخرج عن ذلك بواسطة او ازيد . فان كونه قادراً يدل على كونه حياً وعلى كونه موجوداً وكونه حياً دليل على كونه مدركاً . ففي هذا نريد واسطة<sup>٤</sup> اخرى . ثم تصير وجوب هذه الصفات الاربع دلالة على الصفة التي يشتهها « ابو هاشم » وقد عرفت كيف يدل الفعل على هذه الصفات على الوجوه التي ذكرناها هذا فيما يرجع الى الاثبات .

فاما فيما يرجع الى النفي فالحال فيه يجري على هذا الوجه . فانك اذا ثبتت وجوب هذه الصفات احلت اضدادها من كونه جاهلاً عاجزاً . واذا اردت نفي « الجسمية » عنه فلان في اثباته جسماً اثبات حدثه<sup>٥</sup> . وقد دل الفعل على وجوب الوجود له وانه قديم . وكذلك فيما حل محل « الجسمية » من شبه الاعراض وجواز الروية وما شاكل ذلك . وكذلك فانك تنفي الحاجة عنه فتشبهه غنياً لان في تجويز الحاجة عليه<sup>٦</sup> اخراجاً له عن كونه قادراً مختاراً او اثباته جسماً وقدمه قد منع من ذلك . واذا نفيت عنه الثاني فلان في تجويز الثاني اخراجاً له عن كونه قادراً لنفسه لانه يوجب صحة ممانعة غيره له وان يتعذر الفعل عليه من دون منع او وجه معقول . فاعتبر عدد الوسائط على ما اشرت اليه وانظر كيف ترتب ما يشتهه الله وما ينفيه على الوجه الذي لا يخرج عن العقد الذي ذكرناه .

فما باله يترتب على غيره وهذا انما يمكن ذكره في العلوم المكتسبة . وذلك لان من<sup>١</sup> الضروريات ما تترتب على غيره كالعلم بأنه لو كان ما هنا شي لا دركناه فانه مترتب على ادراك ما ندركه والعلم بان الجسم لا يخرج من ان يكون محدثاً او قديماً يترتب على العلم بذاته . وكذلك العلم بتعلق الفعل بالفاعل وما يجري مجراه من علوم الخبرة فصار كونه من قبيل الضروريات لا يمنع من ان يقف حصول البعض على تقدم غيره له . فهذا ما نذكر في شرط صحة وجود هذا العلم .

وصار ما ذكرناه ثانياً من ان الاضطرار الى ما لا يعقل لا يصح توجب صحة الشرط الاول لان العلم بالصفة التي هي كونه قادراً وما شاكاه يقف على العلم بتعلق الفعل بالفاعل وهذا لا يتم من دون كمال العقل . فاذا حصل ما ذكرناه مع الشرطين صح من الله جل وعز ان يضطرنا الى العلم بصفاته اذا كان قد اضطرنا الى العلم بذاته لئلا يكون الفرع اقوى حالاً من الاصل .

واما الترتيب في ذلك فهو ان كل صفة من صفاته جل وعز يصح الاضطرار اليها من دون غيرها ما لم يكن احديهما حقيقة في الاخرى او جارية هذا المجرى . فاما اذا كانت<sup>٢</sup> الصفتان كذلك فالضرورة الى احديهما<sup>٣</sup> تقتضي الضرورة الى الاخرى . فالضرورة الى انه موجود من دون العلم بأنه قادر يصح . وكذلك فالعلم بأنه حي من دون العلم بأنه قادر يصح . ثم كذلك فيما يجري هذا المجرى . وبالعكس من ذلك لا يصح ان نضطره الى العلم بأنه يصح منه الفعل المحكم فيكون قد عرّفته عالماً من دون العلم بأنه قادر اذا<sup>٤</sup> من المحال ان تعرف صحة الفعل المحكم منه ولا يكون عارفاً بصحة الفعل منه وهذا علم بأنه قادر . وكذلك فلا يصح ان يضطره الى العلم بأنه حي من دون ان نعلم صحة ان يقدر ويعلم او يضطره الى العلم بأنه مدرك ولما عرفه حياً لما كانت حقيقة في كونه حياً .

فاما اذا كان العلم به على جهة الاستدلال فلا بد من اعتبار ما ذكرناه لان الاستدلال ممن ليس بكامل العقل لا يصح وايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصح . ثم يراعى في ذلك ترتيب اخر<sup>٥</sup> مخصوص وان كان ما ذكرناه من الترتيب في الاول حاصلها هنا ايضاً والترتيب الذي نذكره هنا ان يكون العلم بجميع صفاته مرتباً على العلم بأنه قادر . فذلك هو اول<sup>٦</sup> ما يعرف من صفاته تعالى . وما عداه يترتب عليه لانا لا نعلمه عالماً قبل العلم بأنه قادر ولا نعلمه حياً موجوداً الا بعد

(١) رقي: في (٢) - ق: كان (٣) - ت: احداها (٤) - ق: و (٥) - ت: ق - اخر (٦) - رقي: اول .

(١) ق: حيا و (٢) - ي: تأخره (٣) - ر: مجرد (٤) - ي: بواسطة (٥) - ق: حدثه (٦) - ت: - عليه .

فان سئل عن تمييز هذه الصفات بعضها عن بعض فالاصل فيه ان الصفة  
 انما تمييز عن غيرها بوجه استحقاقها . فاذا كانت احدهما<sup>١</sup> مستحقة على طريقه  
 ووجه تميزت من غيرها بذلك . فعلى هذا يستحق السواد كونه سواداً وكونه موجوداً  
 ثم يظهر الفصل بينهما بان يجعل كونه سواداً للنفس وكونه موجوداً بالفاعل فيتميز  
 بالوجه الذي بيناه . فحلّت الصفات في انها تمييز بالوجه الذي بيناه محل الذوات  
 انها تمييز بالصفات حتى لولاها لما امكن الفصل بين بعض الذوات وبين بعض .  
 فاذا صحّت هذه الجملة قلنا : جميع ما تستحق<sup>٢</sup> الصفات لا يعدوا<sup>٣</sup> وجوهاً تختلف  
 العبارة عنها وتختلف قسمتها فيقال : اما ان يكون للذات او بالفاعل او لعل . وربما  
 يقال : اما ان يكون للذات او لمعنى اولا للذات ولا لمعنى . ثم يجعل<sup>٤</sup> ما ليس للذات  
 ولا لمعنى على طريقين : احدهما ما هو بالفاعل من الحدوث . فالثاني ما يؤثر فيه  
 صفة اخرى على ما نقوله في كونه مدركاً وهذا هو اجمع من الاول . وان اردت ذكر  
 ذلك على طريقة هي اخصر لفظاً . قلت اما ان يكون للذات او ما يتبعها او للفاعل  
 وما يتبعه ويجعل صفات المعاني مما يتبع الفاعل وعلى هذه الجملة ترتب صفاته تعالى .  
 واذا جرى في كلام الشيوخ ان صفاته جل وعز اما ان تكون من صفات الذات  
 او من<sup>٥</sup> صفات الفعل وأريد به ان في صفاته ما يتبع وجود فعل من جهته فهو  
 صحيح بعد ان لا نرجع بقولنا انه مريد او كاره الى انه فعل الارادة . والاولى ان  
 يقال : ان صفاته اما ان تكون للذات او لمعنى اولا للذات او لا لمعنى . فكونه قادراً  
 وعالمًا وحياً وقديماً هو لنفسه عند «ابى على» وغيره من شيوخنا . وعند «ابى هاشم»  
 ان الصفة الذاتية هي للنفس وان هذه الصفات هي لما هو عليه في نفسه . وكونه مدركاً  
 عند الشيخ<sup>٦</sup> «ابى على» والشيخ «ابى عبدالله» للنفس وعند «ابى هاشم» لما هو عليه في  
 نفسه من كونه حياً عند وجود المدرك وهو الاول . واما كونه مريداً وكارهاً  
 وما يتبع من الاسماء والاولى من نحو كونه ساخطاً راضياً فهو لمعنى كما ان كونه  
 عزيزاً وعظيماً ومقتدرًا وجبارًا وغيرها راجع الى كونه قادراً .  
 وجملة القول في هذه الصفات انها لا تخرج عن وجهين : احدهما ما له متعلق  
 نحو كونه قادراً وعالمًا ومدركاً ومريداً وكارهاً . والثاني ما لا متعلق له وهذا نحو كونه  
 حياً وموجوداً وما يختص به لذاته من الصفات<sup>٧</sup> التي تقتضى هذه الصفات . فانه  
 متعلق فلا بد من دخول ضرب من الاجمال في العلم بكونه تعالى عليه من وجهين :  
 احدهما ان حصول العلم به مفصلاً انما يكون بعد ان يعرف مقدراته ومعلوماته

(١) ر ق ي : احدها . - (٢) ر : يستحق له من . - (٣) ر : يعدو . - (٤) ت ق ي : يجعل . - (٥) ي : سن . -  
 (٦) ت ق ي : - الشيخ . - (٧) ر : الصفة .

ومدركاته وجميع مراداته ومكروهاته . وذلك مما لا طريق الى العلم به مفصلاً . والثاني  
 ان غاية ما يمكن في ذلك ان نعرف كونه عليها لم يزل ولا يزال اعنى في<sup>١</sup> كونه قادراً  
 وعالمًا . وهذا مما هو<sup>٢</sup> علم على طريق الجملة .

ألا ترى ان العلم بكون الذات على صفة في وقت يخالف للعلم<sup>٣</sup> بكونها<sup>٤</sup> عليها  
 في وقت اخر فكيف نكون عارفين على التفصيل وان كان ما يمكن من التفصيل  
 ليس الا ذلك وما شاكلة على ما ثبتته<sup>٥</sup> . واما ما لا متعلق له فن حيث انه لا متعلق  
 له يشار اليه لا يدخله هذا الضرب من الاجمال . ولكنه تدخله الطريقة الاخرى لان  
 العلم بكون الذات موجوداً في وقت يخالف العلم<sup>٦</sup> بوجودها في وقت اخر . وهكذا  
 الحال في كونه حياً وما هو<sup>٧</sup> عليه في ذاته .

فاذا تقررت هذه الجملة قلنا : اما ما لا متعلق له فمسبب العالم به<sup>٨</sup> منا ان  
 يعلم كونه عليها لم يزل ولا يزال . وان خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه ما نقوله  
 في كونه حياً وموجوداً وعلى ما نقوله فيما هو عليه في ذاته ولا شيء في التفصيل ابلغ  
 من ذلك ويدخل في ذلك كونه سمياً بصيراً . لانه راجع الى كونه حياً لا آفة به .  
 واما ما له متعلق ففي كونه قادراً لا بد من ان نعرف ما ذكرناه من كونه كذلك  
 فيما لم يزل ولا يزال . ولا بد من ان نعرف انه لا يتحصر مقدوره في الجنس والعدد  
 اذا صح كونه مقدوراً له . فاما ما<sup>٩</sup> لا يصح كونه مقدوراً له بان يكون مقدوراً  
 لغيره او يصح كونه مقدوراً لغيره فلا يصح فيه تعالى ان يقدر عليه . ويجب ان  
 نعرف ان المنع عليه غير جائز وان كل ما يقدر عليه فلا بد من ان يصح منه  
 ايجاده على الوجه الذي يصح وجوده عليه .

وفي كونه عالمًا لا بد من ان نعرفه كذلك لم يزل ولا يزال وان معلوماته لا تتناهى  
 على كل<sup>١٠</sup> وجه ولا يحتاج في هذا الى ما يحتاج اليه من التقييد في كونه قادراً .  
 ويجب ان يكون عالمًا بكل معلوم على كل وجه يصح ان يعلم عليه من طريق  
 الجملة والتفصيل وبشرط وبلا شرط .

واما كونه مدركاً فلا بد من ان نعرف انه صفة زائدة على كونه عالمًا وان نعرف  
 فيه طريقة التجدد والا لو ثبت فيما لم يزل لوجب كونه تعالى مدركاً او لزم قدم  
 الاجسام ثم يشيع في ساير المدركات على كل وجه يصح ان يدرك ما لم يكن ذلك  
 الوجه مما يختص الحواس . والخلاف في ذلك يذكر في بابه .

(١) ر : - في . - (٢) ق : - هو . - (٣) ر : - العلم . - (٤) ر ق : لكونها . - (٥) ق ي : نبيته . - (٦) ر ق : مخالف  
 العلم . - (٧) ت ي : - هو . - (٨) ي : - . - (٩) ي : - ما . - (١٠) ي : - كل .

## باب في إثبات محدث العالم قادراً

أول ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادراً لأن ما دلّ على أنه المحدث للعالم دلّ على أنه قادر. ألا ترى أنا إنما نعلم أنه محدث لوقوع<sup>(١)</sup> الاجسام وغيرها منه لوقوعه<sup>(٢)</sup> مطابقاً لقصدته وما يجري مجرى الداعي له ونفس هذا هو الدال على أنه قادر فلهذا صار أول ما نعلم من صفاته تعالى كونه قادراً. ولا بدّ من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصحّ إثباتها لله عز وجل لأن إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع على كونه معقولاً في نفسه. وعلى هذا قلنا «للمجبرة»: انكم بقولكم ان افعال العباد مخلوقة فيهم من جهة الله شددتم على انفسكم طريق العلم بان احدنا قادر فلم يصحّ منكم اثباته تعالى قادراً.

وإذا صحّت هذه الجملة كان العلم بان الواحد منا قادر اما ان نكون على ضرب من الجملة او على ضرب من التفصيل. فالجملة هي بان نعلم تعلق الفعل بالفاعل فان هذا هو علم بالقادر على الجملة. والتفصيل ان ننظر في صحّة الفعل من زيد وتعلّقه على عمرو وان ذلك صفة زائدة على كونه حياً وما شاكله من الصفات. وإنما تتميز هذه الصفة من غيرها من الصفات باضافتها الى ما هو من حكمها لان الصفة قد تتميز عن اخرى بالوجدان عن<sup>(٣)</sup> النفس كما يفصل احدنا بين كونه مريداً ومعتقداً وقد يمكن ان تكون لفظة اكشف من اخرى فنجد المشكل بالواضح. ومعلوم ان هذه الصفة غير معروفة من النفس ولا ها هنا لفظة تنبئ عن هذه الصفة هي اكشف من قولنا: قادر. فيجب ان نحل على هذه الصفة بذكر حكمها اذ لا شيء اولى من ذلك وليس من حيث كان حكمها<sup>(٤)</sup> لا يصحّ التحديد به اذا كان هو اكشف من المحدود وعلى هذا نجد العلم بسكون النفس وذلك من احكامه. واذا صحّ ذلك جعلنا كون القادر قادراً من يختص بحال لكونه عليها يصحّ منه الفعل اذا لم يكن منع وهذا هو<sup>(٥)</sup> مدلول الدلالة على انه قادر.

فاما الدلالة على ان القادر قادر فهي صحّة الفعل منه وهذه الصحّة وان لم يمكن

(١) ت: - انما. (٢) ق: بوقوع. (٣) رقي: - لوقوعه. (٤) رقي: عن. (٥) ر: حكا. (٦) ت: - هو.

فاما في كونه مريداً وكارهاً فلا بدّ من ان نعرف طريقة التجدد فيه وانها موقوفان على معنيين يخالفهما الله<sup>(١)</sup> جل وعز ثم تكون الحال في متعلق هاتين الصفتين تنبئ على مسيلة العدل فما كان من فعله جل وعز فانه يزيد الا الارادة وما كان من افعال العباد فانه يزيد ما كان من باب الطاعات فان كان من باب المعاصي فلا بدّ من ان يكرهها. واذا كان مباحاً لا يريده ولا يكرهه لانه لو كره الطاعات لكان ذلك كراهة للحسن وهي قبيحة ولو اراد القبيح لكانت الارادة<sup>(٢)</sup> قبيحة ولو اراد المباح او كرهه لم يكن في تلك الارادة ولا الكراهة فايده. فاما الصحّة في هاتين الصفتين فهي في كل ما يصحّ حدوثه. ولا كان لذلك تعلق بباب الافعال اعتبر فيه ما يعتبر في الحسن والقبح في جميع الافعال.

هذا كله كلام فيما يثبت لله تعالى من الصفات والحال فيما ينفي عنه يجري على نحو<sup>(٣)</sup> هذا الحد لانه ان كان ذلك من باب المستحيل عليه ابدأً كنحو ما يضادّ هذه الصفات من كونه عالماً وقادراً وغيرها فسيبيله في الاستحالة كسبيل هذه في الوجوب فيجب ان يعرف انه لا يصحّ ان يكون عاجزاً فيما لم يزل او جاهلاً. ولا ان يكون كذلك فيما لا يزال.

فهكذا<sup>(٤)</sup> الحال فيما نوجب فيه تشبيهاً بالاجسام والاعراض او الاحكام التي لا يصحّ الا عليها من الحاجة او الحلول او<sup>(٥)</sup> غير ذلك فانه يجب ان يكون متفياً عنه في كل حال. وليس فيما ينفي عنه ما يمكن ان يكون له تعلق الا اذا اثبتناه غنياً لانه يتضمن نفى الحاجة فلا بدّ من نفيا عنه على كل وجه يصحّ وقوع الحاجة الى المتركات. ومن هذا الباب نفى الثاني عنه تعالى لانه يستحيل عليه في كل حال. واما ما نستحيل عليه في حال ولا يستحيل عليه<sup>(٦)</sup> في حال<sup>(٧)</sup> اخرى كنحو كونه مدركاً فيما لم يزل ومريداً لم يزل وفاعلاً لم يزل فيجب ان نفى عنه كونه عليه فيما لم يزل. وثبت<sup>(٨)</sup> له اذا دخل في باب الصحّة فيجب ان يرتب النفي على الاثبات. فاذا تقرر العلم بهذه الصفات فالكلام في كيفية استحقاقها باب كبير تدخل فيه ضروب من القول على المخالفين. فن قابل: ثبته عالماً بعلم محدث ومن اخر: ثبته كذلك بعلم قديم. ومن قابل: نجعله مريداً لم يزل. واثبت توريد اثباته عالماً لنفسه ومريداً بارادة. وربما اثبت به بعضهم فيما كان من باب<sup>(٩)</sup> الافعال مختصاً به لذاته كنحو كونه متكلماً ولكل منها شعب وفروع<sup>(١٠)</sup> سنجد تفصيل الكلام على واحد واحد بادئته ان شا الله.

(١) رت ي: - الله. (٢) رت: لكان ارادته. (٣) رت ي: - نحو. (٤) رت ي: - ر: ر. (٥) ر: ر. (٦) ر: ر. (٧) ر: ر. (٨) ر: ر. (٩) ر: ر. (١٠) ر: ر. شيا وفروعاً.

العلم بها الا بعد العلم بالوقوع فهي الوجه في الدلالة دون الوقوع حتى لو امكن العلم بها من دون العلم به لكأنت<sup>١١</sup> دليلاً ولهذا يراعى الفرق في ذلك بين من يصح منه الفعل وبين<sup>١٢</sup> من يتعذر عليه ولا يثبت التعذر الا مطابقتاً للصحة دون الوقوع .

فان قيل فكيف لم تعبروا بالوقوع مع علمكم بانه قد ثبت الفرق بين من يقع منه الفعل وبين من لا يقع كما ثبت بين من يصح منه وبين من يتعذر عليه ؟

قيل له لان الوقوع اذا كان المقصد به ظهور هذا الفعل على المنظر من دون مراعاة صحة تقدمه لم تفرق الحال بين من يفعل<sup>١٣</sup> الحركة اختيارياً وبين من توجد فيه الحركة من قبل الله جل وعز او<sup>١٤</sup> من قبل غيره لان الكل في الصورة الواحدة<sup>١٥</sup> فلا بد من ان يراعى في الوقوع ان يكون من جهته وذلك لا يكون الا بتقدم الصحة فثبت ان الدلالة هي الصحة لا غير . وهذه الجملة تعذر على « الخبيرة » ان يعرفوا القادر قادراً لاعتقادهم<sup>١٦</sup> وجوب وقوع الفعل منه عند القدرة ولم يعتبروا الصحة بل لم يمكنهم اعتبارها مع القول بايجاب القدرة لانهم اجرروها مجرى معلول العلة عن العلة . فاذا ثبت ان صحة الفعل دليل كون القادر قادراً فكذلك يجب عند وجود الدلالة ان يحصل المدلول على كل وجه ولا يختلف شاهداً وغائباً .

وقد عرفنا ان الفعل قد ياتي من زيد وتعذر على عمرو فلا بد من مباينة بينهما ولولا ذلك لم يكن احدهما بهذا الحكم احق من صاحبه . ثم هذه التفرقة اذا لم يصح رجوعها الى الذات لانها سيان في الذات وهما من جنس واحد ايضاً<sup>١٧</sup> ولان ذاته تبقى وتوجد ويتعذر الفعل فلا بد من امر زايد على الذات وغير جازي في ذلك الامر ان يكون معني من المعاني لانا قد عرفنا انه انما<sup>١٨</sup> تعتبر في صحة الفعل باحوال الجملة دون احوال المعاني او<sup>١٩</sup> احوال محالها . فكيف يكون ذلك دلالة على المعنى؟ ومتى ثبت انه لا بد من اعتبار حال الجملة في صحة هذا الفعل من نحو<sup>٢٠</sup> كونه مريداً وقاصداً وعالمًا حتى لولا ذلك لما<sup>٢١</sup> عرفناه محدثاً فضلاً عن ان نعرفه قادراً . فقد ثبت انه يجب اعتبار ما يرجع اليه فيجب ان يكون الفعل دلالة على امر يختص هو به ولانه لو كان تأثير القادر على حد تأثير العلة لكان لا يصح ان ينصرف في الافعال الكثيرة ويحل محل الحركة وغيرها لانه لا يؤثر الا في صفة واحدة .

(١) رت ي: لكان (كذا) . (٢) ق: - بين . (٣) ت: فعل . (٤) ق: و . (٥) ق: ي: واحدة . (٦) رق ي: و . (٧) رق: - ايضاً . (٨) رق: - انما . (٩) ت: و . (١٠) ت: - نحو . (١١) ر: ما .

وبعد<sup>١</sup> فذلك المعنى ان كان مما يختص المحل فلا معتبر به لانه قد تقع الشركة في ذلك وتقع التفاضل في صحة الفعل اصلاً او في قدر منه دون قدر وان كان مما يرجع حكمه الى الجملة نحو<sup>٢</sup> القدرة فمعلوم انه لا اعتبار به ولا بمحله . يبين هذا ان وجود المعنى هو في البعض من الجملة والفعل صحيح من هذه الجملة فثبت انه يجب رجوع هذه التفرقة الى صفة يختص بها زيد دون عمرو . فاما القول بانه لطبع من الطباع يحدث الفعل ويصح . فذلك ان رجوع به الى هذه المباينة فهي<sup>٣</sup> خلاف في عبارة وان جعل ذلك راجعاً الى ذات القادر فقد ابطالناه . وان رجوع به الى معنى فقد ابطالناه ان يكون مما يرجع الى المحل او الجملة .

وبعد<sup>٤</sup> فن يقول بالطبع يجعله مؤثراً في حدوث فعل من الافعال لا يتعلق بنا ولا نشاهد حدوثه وتثبت افعالنا<sup>٥</sup> اختيارية تتعلق بنا وتجعل غيرها من الافعال واقعاً بالطبع . فاذا صح لنا ان صحة الافعال ووقوعها منا دلالة على اختصاص احدنا بصفة وكانت طريق<sup>٦</sup> الاستدلال بالادلة لا تختلف فيجب ايضاً<sup>٧</sup> حصل الفعل ان يدل على كونه قادراً لشمول طريق الدلالة للجميع .

### فصل

اعلم ان الفعل هو دلالة على ان الفاعل كان قادراً لا على انه قادر في الحال لانه كيف يدل على كونه قادراً في الحال وهذه الحالة يكون الفعل فيها موجوداً؟ أقره قادراً على ايجاد الموجود؟ وانما صح ان يكون قادراً قبل الفعل لانه معلوم فيوجوده . فاما في حال الفعل فلا يتأتى ذلك .

واذا قيل بانه يتقدم المدلول على الدلالة فيجب على ما تقدم ان يكون فيسه ضرب من التوسع والا فالدلالة هي صحة الفعل وحال الصحة حال كونه قادراً . فاما وقوع الفعل فغير مفتقر الى مقارنة كونه قادراً له وعلى هذا اجزنا فنا القدرة في حال وجود الفعل . فان اقرت كونه قادر بوجود هذا الفعل فليس يكون قادراً على ايجاده وهو موجود وانما يتعلق بغير ما قد<sup>١</sup> وجد فصار الذي يفتقر اليه يقدم كونه قادراً على وجوده<sup>٢</sup> مقدوره .

ثم اذا قلنا انه يدل على انه كان قادراً فانما نريد انه كان قادراً قبل وجود هذا المقدور بوقت واحد اذ لا يجوز تقدم كونه قادراً على وجود هذا المقدور بازيد

(١) ي: من نحو . (٢) ت: فيه . (٣) ق: ايضاً . (٤) ي: طرق . (٥) ت: اين ما . (٦) رت ي: - قد . (٧) ت: موجود .

من وقت واحد اذا كان مبتدأ او كان متولداً لا يتراخى عن السبب فاما<sup>١١</sup> ما تراخى عن السبب صح تقدمه بازيد من وقت واحد . وليس الغرض بذلك انه لا يصح ان تستمر الحال بكونه قادراً اوقانا كثيرة قبل وجود الفعل ولكن الغرض انه لا يصح حدوث الفعل الا وكونه قادراً من قبل كان حاصلًا بوقت واحد . فاذا صحّت هذه الجملة عرفنا كونه تعالى قادراً في حال وجود الفعل بغير ما عرفنا انه كان قادراً بل بأن نعرف انه استحق في الاول كونه قادراً على وجه لا يزول في حال من الاحوال . فاذا عرفنا ذلك عرفنا انه الآن قادراً .

وقد ذكر « ابو هاشم » انه اذا عرف كونه قادراً فيما لم يزل ثم عرف ان التغيير غير جائز عليه عرف بالعلم الاول انه قادر الآن وذلك جائز<sup>١٢</sup> على طريقته . فاما على مذهبنا فلا بد من علم متحدد نعلم به انه تعالى قادر في هذه الاحوال ايضا . وهذه الجملة تبني على انه تعالى<sup>١٣</sup> كان قادراً فيما لم يزل . فاذا صح<sup>١٤</sup> ذلك وثبت عندنا بالدليل انه ليس بقادر لمعنى قديم فليس الا ان يكون قادراً لنفسه فيجب كونه قادراً في كل حال وانما تعلم انه كان قادراً فيما لم يزل لانه لو حصل قادراً بعد ان لم يكن لكانت الصفة جائزة عليه مؤدية<sup>١٥</sup> لمعنى محدث لاجله يقدر على حد ما ثبت في احدنا فكان يلزم ان يكون قادراً بقدرة محدثة وهي لا تحدث الا وقد سبق كونه قادراً . ولا يتم كونه قادراً الا عند حدوث هذه القدرة فيقف كل واحد من الامرين على صاحبه ويؤدى الى ان لا يحصل واحد منهما . ولا يمكن ان يقال : يحصل كذلك بعد ان لم يكن على طريق الوجوب فيستغنى عن معنى كنا نقولونه<sup>١٦</sup> في كونه مدركاً انه لما حصل مع الوجوب استغنى عن معنى به يدرك . وذلك لانه انما تم هذا في كونه مدركاً لانه مشروط بوجود المدرك وذلك متوقت بوقت فلا يحصل لم يزل فلما حصل الشرط وقارنته المؤثر وجب كونه مدركاً واستغنى عن معنى به يدرك . وليس هكذا الحال في كونه قادراً لانه ليس بموقوف على شرط يتوقت فيجب ثبوته كذلك لم يزل . وبيان هذا ان الشرط فيه عدم مقدوره وكان هذا المقدور معدوماً فيما لم يزل فيجب ان يكون قادراً فيما لم يزل .

فان قال فالشرط في كونه قادراً ايضا يتوقت ولا يحصل في كل حال . وذلك لان كونه قادراً مشروط بصحة وجود المقدور وهذا غير ثابت في الازل . وانما يحصل من بعد فحل كونه قادراً محل كونه مدركاً .

(١) رق ي : فاذا . (٢) ق ي : جاز . (٣) ي : - تعالى . (٤) رق : ثبت . (٥) ي : مؤذنه . (٦) ت : تقوله .

قيل له لو صح ان يجعل ما ذكرته شرطاً لكان ذلك حاصلًا في الازل لان ما لم يزل هو حال لصحة الفعل وانما لا يكون حالاً للوقوع . ووردنا بقولنا انها حالة لصحة الفعل انها حالة لصحة ايقاع الفعل من القادر في المستقبل على الحد الذي يصح وجوده عليه لا على انه نوجده في كل حال . فصار ذلك كوصفنا اياه بالقدرة على الضدين لانه يقدر عليهما على ان يوجد على الوجه الذي يصح وجودهما . ولهذا قد يحتاج الفعل الى محل مخصوص ميسر او يحتاج في وجوده الى معنى اخر فيوصف القادر بانه يقدر على ايجاده على الحد الذي يصح وجوده عليه . وهذا مستمر فيما يصح تقديمه وتأخيره وفيما لا يصح ذلك فيه . فلهذا يوصف احدنا اليوم<sup>١٧</sup> بانه قادر على صوت يفعله غداً وان استحال ان يفعل ذلك بعينه الآن . فاذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يكون تعالى قادراً فيما لم يزل لحصول شرطه هذا لو امكن ان نجعل صحة وجود المقدور شرطاً في كون القادر قادراً عليه . فكيف والمرجع بصحة وجود المقدور هو الى صحة ايجاد القادر اياه لا ان له حكماً سوى ذلك فكان من شرط كونه قادراً بصحة وجود المقدور قد حصل الشيء شرطاً في نفسه . وبهذا نفارق وجود المدرك لانه امر منفصل عن كونه مدركاً ثبت انه تعالى يجب كونه قادراً فيما لم يزل .

### فصل

اعلم انه اذا ثبت في الله تعالى انه قادر بما ظهر من فعله فللقادر بمجرد كونه قادراً احكام فلا بد من ثبوتها له وله بكونه قادراً لنفسه احكام ايضا فلا بد من ثبوتها له اذا صح استحقاقه لهذه الصفة للنفس . واذا كان لكونه قادراً بقدرة احكام مخصوصة وجب نفيها عنه تعالى اذا كان قادراً لنفسه ولم يكن قادراً بقدرة . فن حكم كونه قادراً مطلقاً صحة احداث الافعال وترتيبها اذا كان عالماً وايقاعها على وجه دون وجه اذا كان مريداً او<sup>١٨</sup> كارهاً . وصحة احداثه للشيء بدلا من ضده لانه لا بد من كونه قادراً عليهما في الجنس<sup>١٩</sup> فهذا لا بد من ثبوته فيه جل وعز . ومن حكم كونه قادراً لنفسه صحة الاختراع وان لا يتناهى مقدوره في الجنس والعدد . واستحالة المنع الى ما شاكل ذلك فهذا لا بد من ثبوته له تعالى . وبالعكس من هذا حكم كونه قادراً بقدرة لانه لا بد من انحصار مقدوره جنساً وعدداً . وان يتغذى عليه الاختراع ويستحيل وان يصح المنع عليه . وان لا بد من استعمال محل القدرة في الفعل او في سببه الى غير ذلك فكل هذا يجب نفيه عنه جل وعز .

(١) ق : - اليوم . (٢) ر : - . (٣) ي : - في الجنس .

وإذا <sup>١١</sup> ثبتت هذه الجملة وجب وصف القديم تعالى بالقدرة على ما لا يتناهي لان الذي يحصر المقدور هو القدرة فثبت قادراً على كل جنس ومن كل جنس على ما لا غاية له . ثم لا يراد بكونه قادراً على ما لا نهاية له ان يوجد له وانما يراد انه لا قدر الا وهو قادر على ان يفعل مثله او ازيد منه فتراعى في صحة فعله له صحة وجوده عليه في نفسه فيجربى هذا مجربى كونه قادراً على الضدين لانه لا يوجد وجودهما معاً من جهته لانه لم يوصف بالجمع بينهما وانما يوصف بالقدرة عليهما . فكذلك الحال في الافعال التي لا يتناهي انه لا يراد بذلك انه قادر على ان يوجد كلاهما كلها فلا معترض علينا بذلك . ويبين هذا انه قد يقدر القادر على الشيء وهو في نفسه محتاج الى امر متى كان معدوماً مستقياً لم يصح منه ايجاده له مع ثبوت قدرته عليه . وهذا <sup>١٢</sup> سبيل كل ما يحتاج الى آلات <sup>١٣</sup> او الى بني مخصوصة قد فقدت . فلا يكون لاحد ان يقول: فهلا اذا <sup>١٤</sup> كان قادراً على ما لا يتناهي صح منه ايجاد ما لا يتناهي واذا لم يصح منه ايجاد ما لا يتناهي يجب ان لا يكون موصوفاً بالقدرة عليه ؟

فاما قدرته على كل جنس فلان الاجناس على ضربين : احدهما يختص هو تعالى بالقدرة عليه فلا يحتاج الى دلالة على قدرته <sup>١٥</sup> عليه . والثاني يكون داخلاً تحت قدر العباد فيجب ان يكون تعالى عليه اقدر لان <sup>١٦</sup> حاله في كونه قادراً اكل من حالنا في كوننا قادرين .

ولم يكن لقاليل ان يقول : انما وجب ذلك فينا لانا قادرين بقدر <sup>١٧</sup> تنفق مقدوراتها وتتجانس فوجبت <sup>١٨</sup> قدرتنا على هذه الاجناس لان هذا تعليل للشيء بنفسه فكانه عند التحقيق يعود هذا الكلام الى ان احدنا انما وجبت قدرتنا <sup>١٩</sup> على هذه الاجناس لانه قادر على هذه الاجناس وهذا واضح السقوط . وتبين لك قدرته تعالى على هذه الاجناس انه لا شيء منها الا وقد وجد من فعله جل وعز وذلك اكد من الصحة فان الكون من الحركات وغيرها موجود من جهته <sup>٢٠</sup> اجل وعز . وكذلك فالالام موجودة من جهته على ما بين في موضعه .

وكذلك فالاعتماد واقع منه كالثقل واعتماد النار والتأليف الذي هو تركيب الحيوانات وغيرها بل تأليف اول حي لا بد من ان يكون فعلاً له وقد وجد منه جنس الاصوات والكلام .

(١) ق ي : فاذا ر : اذ . (٢) ر : هذه . (٣) ي : الالات . (٤) ي : اذ . (٥) ي : كونه قادراً . (٦) ق : (٧) - . (٧) ي : بقدرته . (٨) ر : فتوجبت . (٩) ر : وجب قدرته (كذا) . (١٠) ي : فعله .

واما الارادة والكرهه فكونه مريداً وكارهاً يقتضى وقوفها على ما توجد من جهته من ارادة وكرهه . وقد وجدت الاعتقادات الضرورية فينا من عنده وانما نخرج عن هذه الجملة فيما يمكن الاشارة فيه الى وقوع <sup>١١</sup> الظن اذا جعلته جنساً <sup>١٢</sup> براسه غير الاعتقاد والفكر والدلالة عليهما انه اذا ثبت الظن جنساً فهو ضد للعلم فلا بد في القادر على العلم من قدرته عليه . وكذلك فالفكر يولد <sup>١٣</sup> العلم فاذا قدر على العلم قدر على ما هو سبب له اذ لا يجوز في القادر على مسبب السبب الا ان يكون قادراً <sup>١٤</sup> على سببه فهذا هو القول في الاجناس .

واما ما يتصل بذلك من عدم التناهي في الاعداد فلان الذي يحصر المقدور هو القدرة . فاما القادر لنفسه فلا تتناهي مقدوراته بل القدرة متعلقة ايضا بما لا يتناهي لتعلقها بما يتعلق به لذاتها . فكذلك القادر اذا تعلق بالشيء لذاته . وهذا الاصل الذي بيناه من كونه قادراً على ما لا يتناهي اذا احكمته امكنتك ابطال مذاهب كثيرة به على ما ذكره في الكتاب .

وذلك نحو ما كان يقوله « ابو الهذيل » من تناهي حركات اهل الجنة و<sup>١٥</sup> انهم يتهون الى سكون دائم يلتنون به لان في ذلك نفيًا لكونه قادراً لنفسه وقادراً على ما لا يتناهي بل لا بد من ان يقدر تعالى على ان يفعل في كل حال فيهم اموراً يلتنون بها . وانما اورد ذلك « ابو الهذيل » في مكالمته اصحاب الحركات فسوى بين ما مضى وبين ما يستقبل دفعاً لسؤالهم . والامر في ذلك في الفرق بينهما ظاهر فان حدوث الشيء بعد الشيء لا الى غاية واخر لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً ولا القادر عليه <sup>١٦</sup> عن كونه قادراً . وليس هكذا ما يحدث لا الى اول . وقد ظهر عن « ابي الهذيل » الرجوع عن هذا المذهب . وانه لم يذكر ذلك على طريق الاعتقاد والقطع ولم يثبت على هذا المذهب من اصحابه الا « يحيى بن بشر الارجاني » <sup>١٧</sup> يقال انه ما خالف « ابا الهذيل » في شيء من مذاهبه الا في هذه المسئلة ومدار هذه المسئلة هو على احكام الاصل الذي ذكرناه من ان مقدوره تعالى لا <sup>١٨</sup> بلا نهاية وكما يحتاج الى هذا الاصل في هذه <sup>١٩</sup> المسئلة التي قلناها . فكذلك يحتاج اليه في مكالمته من يعتقد انقطاع الثواب وان ادامته لا يعقل او <sup>٢٠</sup> لا يصح وهو المحكي عن « جهنم » وصاحبه « البطيحي » <sup>٢١</sup> على ما اظنه . لان المانع من ذلك ليس الا خروج القادر

(١) ق ي : الوقوع (كذا) . (٢) ر ق ي : نوعاً . (٣) ي : مولد . (٤) ر : قادر . (٥) ي : - . (٦) ر : ق ي : - . (٧) ي : يحيى بن بشر الارجاني من المعتزلة ومن فرقة ابي الهذيل وواتته في سنة ٢٤٦ هـ - ٨٦٠ م . (٨) - . (٩) ر : - . (١٠) ر : - . (١١) ر : وق . (١٢) ر : - . (١٣) ر : - . (١٤) ر : - . (١٥) ر : - . (١٦) ر : - . (١٧) ر : - . (١٨) ر : - . (١٩) ر : - . (٢٠) ر : - . (٢١) ر : - .

عن كونه قادراً على مثل ما فعل او ازيد منه وهذا لا يصح في القادر لنفسه .  
 ونحو هذا هو في مكالمة القائلين بالاصلاح لانا نلزمهم انه تعالى كان يحدث العالم  
 قبل ان احده لكونه اصلح فالتجوا عند ذلك الى انه تعالى<sup>(١)</sup> لا يقدر على تقديم<sup>(٢)</sup>  
 ايجاد العالم وفي<sup>(٣)</sup> هذا اخراج له عن كونه قادراً لنفسه فيجب بطلان هذه المذاهب .  
 والذي وصله بهذا الفصل من ان معلوماته بلا نهاية فانما الغرض به انه تعالى<sup>(٤)</sup> اذا  
 كانت مقدراته غير متناهية وكانت المقدرات لا تكون كذلك الا وهي معدومة  
 والعلم لا يمنع من صحة العلم بالمعدوم . فيجب ان تكون معلوماته بلا نهاية اذا صح  
 انه عالم لنفسه . ويتبين هذا انه لا طريق لاثبات<sup>(٥)</sup> المعدوم الا ما يتعلق بحال  
 القادر وذلك بعينه هو الدال على عدم التناهي فيه فثبت ما قلناه<sup>(٦)</sup> . ثم يجب تأويل  
 قوله تعالى « وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا »<sup>(٧)</sup> على طريقه الخصوص فيحمل  
 على الموجودات التي يتأتى احصاؤها او<sup>(٨)</sup> عددها دون المعدومات التي هي غير متناهية  
 فيكون الكل يراد به البعض فهذه طريقة القول في هذا الفصل .

## فصل

قد ذكرنا انه يعد في احكام كونه قادراً لنفسه استحالة المنع عليه . والقول في  
 ذلك بين لانه اذا صح كونه قادراً لنفسه وقادراً على ما لا يتناهي لم يتصور وقوع  
 المنع فيه بل يجب في كل ما يقدر عليه صحة ظهوره بالفعل . وبيان ذلك هو ان  
 المنع لا يقع الا بكثرة الافعال فيكون الفعل الذي يفعله المانع اكثر مما يفعله الممنوع  
 وعلى هذا لا يتصور في المتساوي المقدور ان يمنع<sup>(٩)</sup> احدهما صاحبه . وفي القادرين  
 لانفسها ان يمنع كل واحد منهما صاحبه لانه لا قدر الا واحدهما يقدر على الزيادة  
 فيه . وكذلك صاحبه فكيف يصير احدهما ممنوعاً والاخر مانعاً؟ وبهذا يتوصل الى  
 نفى ثاب<sup>(١٠)</sup> قادر لنفسه لانه يؤدي الى ان يتعذر الفعل من دون منع او وجه معقول .  
 ويؤدي الى رفع ما عرفناه<sup>(١١)</sup> من صحة ان يمنع احد القادرين الاخر وانما يتصور  
 وقوع التامع بين القادرين بقدرته او بين القادر لنفسه والقادر بقدرته وان كان على  
 كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرته .  
 فاذا ثبتت هذه الجملة وكان القديم تعالى لكونه قادر لنفسه يقدر في كل وقت

(١) رت : - تعالى . (٢) ت ق ي : تقدير . - (٣) ي : - في . - (٤) ت ي : - تعالى . - (٥) ي :  
 ال اثبات . - (٦) ق : قلنا . - (٧) سورة الجن ٧٢ آية ٢٨ . - (٨) ت ي : و . - (٩) ق : في  
 المتساوي المقدرات منع . - (١٠) ر ق : ثاني . - (١١) ي : قد علمناه .

على ان يفعل ازيد مما فعل حتى لا يقدر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه تعلم  
 تصور المنع فيه فوجب ان يكون كل ما قدر عليه يصح منه ايجاده . ثم الكلام فيما  
 الذي يقع منه وما الذي لا يقع خارج عن القول في كونه قادراً لانه قد يقدر على  
 ما لا يختار ايجاده فصار تعلق ذلك بباب العدل .

## فصل

وليس<sup>(١)</sup> من حكم كونه قادراً لنفسه ان يقدر على كل مقدور كما ان<sup>(٢)</sup> من حكمه ان  
 يقدر على كل جنس وعلى ما لا نهاية له من كل جنس . وذلك لانه انما يدخل  
 تحت صفة النفس في الوجوب ما يصح . فاما المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب .  
 وعلى هذا لو قال قائل اذا كان القديم عندكم مدركاً لما هو عليه في ذاته  
 فيجب ان تدرك المركبات على كل وجه يصح ادراكها عليه حتى يكون ملتزماً<sup>(٣)</sup>  
 بالشيء ومتألفاً به .

لكننا نقول كيف يدخل تحت الواجب ما هو مستحيل ومتى كان هذا لا يتم  
 الا بكونه مشتبهاً او نافراً وكان هذا ممتنعاً فيه لم يجب ان يدرك تعالى على هذا الحد .  
 فكذلك الحال في كونه قادراً لنفسه . فصار انما يقدر على ما يصح كونه مقدوراً  
 له ومقدور غيره لا يصح كونه مقدوراً له . فتفارق المقدرات في هذا الوجه المعلومات  
 لانه يصح كونها معلومة له فوجب ان تكون معلومة له وليست العلة في استحالة قدرته  
 على اعيان المقدرات كونها مقدورة لغيره لانه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور  
 لغيره اذا صح كونه مقدوراً له كما يستحيل ان يقدر على ما هو مقدور لغيره .  
 فلهذا لا يصح ان يكون جل وعز موصوفاً فيما لم يزل بالقدرة على مقدور يصح كونه  
 مقدوراً لغيره وان لم يكن في الحال مقدوراً لغيره . وصار هذا حكماً واحداً يعقل  
 تارة بصحة كونه مقدوراً لغيره وتارة بكونه مقدوراً لغيره . ولا نكاد نوجد في  
 الاحكام ما يستحق لعنتين مختلفتين باختلاف الحالين الا ما ذكرناه . و<sup>(٤)</sup> حل  
 المقدور في هذا الوجه محل العرض الموجود في محل لانه يمتنع وهو موجود في محل ان  
 يكون في محل اخر . وكذلك فما يصح كونه موجوداً في محل لا يجوز وجوده في محل  
 اخر . فتستوى صحة وجوده في هذا المحل وثبوت الوجود له في المحل فكذلك الحال في  
 المقدور . وقد يصح ان يلحق ذلك بما ذكرناه من استحقاق الحكم الواحد لعنتين

(١) ق : - ليس . - (٢) ت : - ان . - (٣) ق : فقد .



لاختلاف الحالين وان كان الفصل الاول اظهر لانه يمكن تحقيق حكم في ذلك دون ما ذكرناه ثانياً والله اعلم . والاصل في امتناع ان يكون تعالى قادراً على ما هو مقدور لغيره و<sup>١</sup> يصح كونه مقدوراً له انه<sup>٢</sup> يودى خلافه الى ان يكون المقدور الواحد لقادرين وهذا يبين<sup>٣</sup> بطلانه في غير موضع وسيجي ذكره .

## باب في اثبات محدث العالم عالمياً

اعلم ان اثباته تعالى<sup>١</sup> عالمياً هو اثبات له<sup>٢</sup> على صفة لاجلها يصح منه الفعل المحكم . وهذا معقول في الشاهد على احد<sup>٣</sup> طريقين . اما على وجه الجملة او على وجه التفصيل على ما تقدم قبل هذا الباب . وكذلك فحد هذه الصفة هو بحكمها لانه لاشي اوضح من ذلك . والدلالة على اثبات هذه الصفة لا بد فيها من وقوعها على وجه مخصوص وهو ما نعتبره من الفعل المحكم وما يجري مجراه . وحد الفعل المحكم هو ما لا يتأتى من كل قادر على ذلك النظام . ولسنا نحتاج الى تحديد قليلة اذا ثبت لنا ان في جملة الافعال ما لا يتعذر على كل قادر . وفيها ما يتأتى من البعض دون البعض وحال ذلك لا يخرج عن طريقين : فاما ان يكون بطريقة الترتيب وضم البعض الى البعض واما ان لا يراعى فيه ذلك فيكون جارياً مجرى الحكم وان كان فعلاً واحداً . فالاول ينقسم فرمما وجد على ضرب من الترتيب والنظام كالكلام والكتابة وغيرهما . وربما وجد دفعة واحدة ولكنه يجري مجرى الاول في تعذره على بعضهم دون بعض . ومن ذلك ما يقع دفعة واحدة بالقوال وغيرها وكان هذا الضرب لا بد فيه من افعال كثيرة . ثم تكون حالها على ما تقدم من الوجهين وعلى كل حال . فالذي نذكره في حد الفعل المحكم صحيح .

ألا ترى ان ما يقع على طريق الاحتذاء فانه لا يتعذر من كل قادر وبها تعذر على بعضهم دل على اختصاص من لا يتعذر عليه بصفة زائدة . وهكذا ما يقع دفعة واحدة فهذه حال ما تكون افعالاً كثيرة . فاما ما هو فعل واحد فليس له مثال الا العلم فان ايجاده ممن ليس بعالم لا يصح قل ذلك او كثر فلا نعتبر في ذلك كثرة الافعال ولا ترتيبها على وجه مخصوص .

وليس لاحد ان يقول : كيف لا يبدل الفعل الواحد من غير هذا الباب على انه عالم متى كان فيه صلاح ولطف لانه انما يعلم انه فعله للصلاح وانه مخصوص بهذا الحكم اذا سبق لنا العلم بكونه تعالى<sup>٤</sup> عالماً حكيماً . فاما اذا لم يعلم ذلك لم

(١) رقى : - تعالى . (٢) ي : هو اثباته . (٣) ت : - ان . (٤) ق : - تعالى .

(١) رقى : او . (٢) : لغيره بانه : لما به . (٣) رقى : مبين .

يمكن الاستدلال به . وليس هكذا حال العلم . فصار هو المخصوص من بين ساير الافعال وهذا مراده بقوله : اما ان يكون بطريقة الانضمام<sup>١١</sup> او بوقوعه على وجه لان العلم هو اعتقاد واقع على وجه . وقد يجرى مجرى الاول ما لا يعلم فيه ترتيب الشيء منه<sup>١٢</sup> على غيره بل يجرى هذا المجرى وان وجد دفعة واحدة كخالقه تعالى للحيوانات ولتراكيب حواسها لانه لا فرق بين ان تكون واقعة<sup>١٣</sup> دفعة واحدة او حدث الشيء منها بعد الشيء .

واما ما كان موجوداً على ضرب من الترتيب والنظام<sup>١٤</sup> فكثير في افعاله جل وعز على ما نعلمه من حال الكلام الموجود منه وعلى ما نعلمه من حال الثمار والفواكه والزرع<sup>١٥</sup> وغير ذلك مما يترتب في الحدوث على الوجوه المخصوصة . ونحو ذلك ما يخالقه تعالى في اوقات مخصوصة فلا يختلف ويختلف في الحيوانات من الشهوات فلا يختلف وكل هذا بين . ويصح الاستدلال على انه تعالى عالم بكل هذه الوجوه . ولست نقطع على ان تراكيب الحيوانات وخلق حواسها واعضائها مما قد وجد دفعة واحدة ولكنها يجوز وقوعها كذلك ويجوز وقوعها على ضرب من الترتيب وفي كل واحد من هذين ثبتت دلالة الصفة التي نريد اثباتها ولا يتقضى ذلك وان وقع دفعة واحدة<sup>١٦</sup> كما يقع بالقوال . فاذا دل ذلك على كون<sup>١٧</sup> فاعله عالماً فهكذا ما يقع من الله جل وعز .

وانما نعلم دلالة هذه الافعال المحكمة على كون احدنا عالماً لاعتبار التساوي في كون ذاتين قادرين ثم استبداد احدهما بصحة الفعل المحكم منه فنعلم انه لا بد من صفة زائدة على كونه قادراً . واذا دل الدليل في الشاهد على امر من الامور فلا بد من دلالة في الغائب على مثل ذلك والا ادى الى انتقاض الادلة وهذا لا يجوز . والغرض باثباته تعالى عالماً هو ان يحصل على صفة زائدة على كونه قادراً لاجلها يصح الفعل المحكم منه<sup>١٨</sup> وهذه الصفة معقولة له في الشاهد وان كان الذي نعرفه من انفسنا كوننا معتقدين ساكني الانفس لكن ليس حد الصفة ذلك حتى يقال : فهذا لا يتأتى في الله جل وعز .

فان قيل ففي افعاله تعالى ما ليس بمحكم .

قيل له ان اردت ما لا تظهر فيه الاحكام وان كان في نفسه حكمه فقد نوجد<sup>١٩</sup> لكننا لا نقطع بانه كان واقعاً في الاصل غير مرتب ولا محكم بل يجوز ان

يحدث مرتباً ثم يقع فيه تفريق وخروج عن حد النظام لبعض الاغراض الدنيوية كما يوجد احدنا الكتابة الحسنة ثم يحدث فيها تشويشاً لبعض الاغراض وكما يبني بناً بديعاً ثم يهدم لغرض صحيح . فقل هذا لا يمتنع في فعله تعالى وغير ممتنع ان يكون في الاصل واقعاً على هذا الحد من الاحتلال وفقد الانتظام . وان كان على كل حال - فهو حكمه اذ ليس خروجه عن كونه محكماً خروجاً له عن كونه حكمه فان احدهما يعزل عن الاخر . فلهذا تكون الكتابة البعيدة اذا تضمنت سعيانية محكمة وليست محكمة . وقد تكون محكمة وليست بمحكمة اذا تضمنت تخلص المظلوم من الاسر فلا يجب من حيث يجوز في فعله<sup>١١</sup> جل وعز ما ليس بمحكم ان لا تكون محكمة .

فاما دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم فمشبه<sup>١٢</sup> لدلالة الفعل على ان الفاعل قادر من وجه ومخالفة<sup>١٣</sup> له من وجه اخر وذلك انه يكون دليلاً على انه كان عالماً قبل وجود هذا الفعل وفي حال وجوده ايضا . والوجه في وجوب تقدمه من قبل هو لانه جاز مجرى الدواعي فلا بد<sup>١٤</sup> من تقدمها ليصح دعاؤها الى ايجاد الافعال . فانما وجبت مقارنة العلم لانه شرط في وقوعه محكماً . ولا بد<sup>١٥</sup> في الشرط من المقارنة فصار العلم من هذا الوجه كالجبهة لكونه محكماً وحل محل الارادة وشابه في الوجه الاول القدرة فلكن القدرة لما كانت مما يؤثر في وقوع الفعل استغنى عنها في حال وجوده . وليس حظ العلم هذا الحظ . وهذا كله بين اذا كان الفعل المحكم<sup>١٦</sup> مبتداً او متولداً لا يترأخى عن السبب فيراعى كونه عالماً من قبل توقيت<sup>١٧</sup> واحد وكونه عالماً في حال الفعل ايضا . فاما اذا كان متولداً يترأخى عن السبب فيجب كونه عالماً قبل وقوع السبب وفي حال وقوعه . ثم لا يجب عند المسبب ان يكون عالماً لانه قد صار بوجود السبب في حكم الواقع . وهكذا اذا كان بعض الاسباب يولد بعضاً فقد كفى تقدم كونه عالماً للسبب الاول ومقارنته له وعلى هذا<sup>١٨</sup> يصح وجود الكلام منه<sup>١٩</sup> في الصدى<sup>٢٠</sup> في حال<sup>٢١</sup> قد خرج عن كونه عالماً او<sup>٢٢</sup> حياً وجرى الحال في ذلك مجرى القدرة لان تقدمها باوقات كثيرة صحيح على المسببات التي تولد اسبابها حالا فحالا .

فاما ما سأل نفسه عنه<sup>٢٣</sup> بعد ذلك من دلالة الفعل المحكم على كون الفاعل ظاناً او معتقداً . فهو سؤال يسيل عنه في الشاهد ليتوصل بذلك الى نفى كونه تعالى عالماً بطريقة البناء على الشاهد . والامر في سقوطه ظاهر . وذلك انه قد يظن الظان<sup>٢٤</sup> في الفعل انه يتأتى منه ايجاده مرتباً فاذا ما اخذ فيه وجده متعذراً . وكذلك قد نعتقه

(١) ق : فغليه . - (٢) ق : فشيبة . - (٣) ت : ق : مخالف . - (٤) ي : فلهذا يجب . - (٥) ي : المحكم . - (٦) ر : بوقت . - (٧) ر : هذا . - (٨) ت : - منه . - (٩) ر : ت : الصدا . - (١٠) ي : - في حال . - (١١) ق : و . - (١٢) ر : ت : ي : - عنه . - (١٣) ق : الظان . و .

(١) ر : الانتظام . - (٢) ي : - منه . - (٣) ت : - واقعة . - (٤) ق : الانتظام . - (٥) ر : الانتظام . - (٦) ق : الزرع . - (٧) ر : ان . - (٨) ر : - منه . - (٩) ق : و .

لاعتقادهم قبح احدهما وحسن الآخر وان فاعل احدهما لا يصح ان يفعل الآخر .  
ولو علموا ان الكل مشترك في الحكمة لما دفعوا الى هذه الجهالة<sup>١١</sup> ولا كيتفوا باضافتها  
الى فاعل واحد حكيم فهذه طريقة القول في هذا الباب .

### فصل

اعلم ان دلالة الفعل المحكم هي<sup>١٢</sup> على كون فاعله قبل فعله له بوقت واحد  
عالمًا اذا كان مبتدا او متولداً لا يتراخى عن السبب فاما ان كان مما يتراخى عن سببه  
فجاز تقدمه بازيد من وقت واحد على ما تقدم . ولا يكون له في الدلالة حظ على  
ازيد من ذلك فلا يصح لقايل ان يقول : هلا دل الفعل المحكم بنفسه اذا وقع من الله  
بجل وعز على كونه عالماً لم يزل لانه لو دل ذلك فيه لدل علينا ؟ وقد عرفنا خلافة  
فصار انما نعلم انه عالم لم يزل بواسطة .

وليس لاحد ان يقول : فان كان لاجل ثبوت الحاجة الى هذه الوساطة التي  
تذكرونها لا يقال في الفعل المحكم انه دلالة عليه فقولوا انه في الاصل لا يدل وقوع  
الفعل المحكم على كونه عالماً لانه انما نعلم ان هذه صفة<sup>١٣</sup> زائدة على ساير صفاته  
بنظر وتأمل والا فان جاز ذلك في اصل ثبوت هذه الصفة فكذلك في كيفية استحقاقه  
بجل وعز لها . وذلك لان الفعل المحكم دال على ثبوت صفة ما زائدة على كونه قادراً .  
فالعالم على طريق الجملة بكونه عالماً عند الفعل المحكم حاصل وانما يحتاج الى بيان<sup>١٤</sup>  
تفصيل هذه الصفة . فيبين<sup>١٥</sup> انه لا يصح<sup>١٦</sup> رجوعها الى كونه ظاناً او معتقداً على  
ما تقدم . وليس يجب اذا كانت الصفة معروفة في الجملة بطريق . ثم احتيج في  
تمييزها من غيرها الى نظر اخر ان يخرج الطريق الاول من ان يكون طريقاً لتلك  
الصفة فانك تعلم ان احداً يجد نفسه مريده ضرورة وقد يقع اشتباه في تفصيل هذه  
الصفة<sup>١٧</sup> وتمييزها من كونه معتقداً او ظاناً او مشتتاً . ثم لا يخرج المرید<sup>١٨</sup> من ان يجد نفسه  
مريداً ضرورة . فكذلك الحال في دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم فاذا صح  
ذلك فالوساطة التي نذكرها في اثباته بجل وعز عالماً لم يزل ان نقول : هذه الصفة  
اما ان يستحقها تعالى<sup>١٩</sup> لا على طريق التجدد فهو عليها اذا لم يزل . او على طريق  
التجدد فحالها معها لا تخرج عن امرين : اما ان تتجدد مع الجواز او مع الوجوب .  
فان تجددت<sup>٢٠</sup> مع الوجوب لم يصح لانه لا شي هناك يصح ان<sup>٢١</sup> يقف وجوبها

فلا يوانيه بل المارس للصناعة المتعلم لها حاله اقوى من حال الظان المعتقد لانه قد  
تكررت منه مشاهدة لذلك . ومع هذا فلا يصح منه فعلها الا بعد العلم فلو صح  
بالظن لصح بمن هذا حاله باول ما يمارسها . وقد ثبت فساده فدل على انه لا بد  
من حالة زائدة على كونه ظاناً معتقداً وهي حالة العالم . واذا دل على هذا<sup>٢٢</sup> في  
الشاهد على ما قلناه لم يجز انتقاص كونه دليلاً ووجبت<sup>٢٣</sup> دلالاته في الغائب .

فاما قول القايل : فما يقع من فعله تعالى مما ليس بمحكم هلا دل على انه ليس  
بعالم ؟ فظاهر السقوط لانا قد بيننا انه لا يمكن القطع على انه حدث منه تعالى غير  
مرتب ولا محكم وان كان اذا وقع منه على هذا الحد فدلالته هي على كونه قادراً  
فقط . وليس من شأن الدليل اذا دل بوقوعه على وجه ثم وجد لا على ذلك الوجه  
ان يدل على خلاف ما كان يدل عليه لو وقع على ذلك الوجه بل اكثر ما فيه ان  
لا يدل عند تعريه من هذا الوجه على ما كان يدل عليه عند وقوعه على ذلك الوجه .  
وكذلك نقول ها هنا : فان ما ليس تظهر فيه الاحكام ليس فيه دلالة على انه  
ليس بعالم وان كان ما هو محكم دليلاً على انه عالم . وانما يدل على انه ليس بعالم  
لو اراد ايقاعه محكماً وتوفرت الدواعي وحصلت الآلات . فلم يقع كذلك لانه يكشف  
عن كونه غير عالم<sup>٢٤</sup> ودلالته على انه جاهلاً لا بد<sup>٢٥</sup> فيه من نظر زايد اذ ليس زوال  
كونه عالماً الى كونه جاهلاً لا محالة . وقد بيننا انه وان لم تظهر فيه الاحكام فليس  
بخارج عن كونه حكمة وبيننا ان احد الامرين بمعزل عن الآخر .

ثم ذكر في اخر هذا الفصل ما تلخيصه ان ما ليس تظهر فيه الاحكام اذا  
ثبت انه حكمة فنفيه عن الله عز وجل لا معنى له اذ ليس من شأن الحكيم ان تكون  
افعاله محكمة كلها وانما يجب كونها حسنة وفيها ضرب من ضروب النفع . وهذه حاله  
تعالى فيما فعله في الدنيا فعلى هذا يبطل قول من يعلق هذه الامور بالطبايع فيجعل ما  
يقع على ضرب من الترتيب واقعاً بطبع مخصوص . وما يقع على ضرب من الاختلال  
وعدم الانتظام واقعاً بطبع مخالف له ظناً منه ان يعلقها<sup>٢٦</sup> جميعاً بفاعل حكيم لا يصح  
وان من شأن الحكيم ان تكون افعاله جارية على نمط واحد في الاحكام والحسن .  
بل الواجب في ذلك ان تكون حكمة فقط . وكذلك نقول : من يثبت<sup>٢٧</sup> اصلين  
فجعل ما يستحسن ويشتهي واقعاً من فعل احدهما وهو النور عندهم<sup>٢٨</sup> وما يستقبح  
في المنظر وينفر الطبع عنه واقعاً من فعل فاعل سواه هو الظلمة وذلك لانهم انما اتوا

(١) ر : - الجهالة . - (٢) رت ق : - هي . - (٣) ق : صفة . - (٤) ق : اثبات . - (٥) ي :  
يبين . - (٦) ي : يجوز . - (٧) ق : - الصفة . - (٨) ق : عن المرید . - (٩) ق : - تعالى . -  
(١٠) ت : تجدد . - (١١) ي : - يصح ان .

(١) ق : - عل هذا ر : - على . - (٢) ت : وجب (كذا) . - (٣) ي : بعالم . - (٤) ر ق ي :  
تعلقها . - (٥) ق : اثبت . - (٦) ت : - عندهم .

هذه الحال ايضا خلافاً لما ذهب<sup>١١</sup> اليه « ابو هاشم » انه اذا عرف عالماً من قبل ثم عرف ان التغيير لا يجوز عليه عرفناه عالماً الآن بالعلم الاول على طريقته في علم الجملة فالتفصيل والصحيح ما قلناه . فنعرف ان الوجه<sup>١٢</sup> الذي لاجله استحق هذه الصفة حاله مع الاوقات كلها<sup>١٣</sup> على سوا<sup>١٤</sup> فيجب ان يكون عالماً لم يزل وفيها لا يزال ايضا .

وقد ذكر في هذا الفصل انه تعالى عالم بما كان ويكون وبما لا يكون لو كان كيف كان يكون وبما يكون لو لم يكن كيف كان يكون . ولعل ايصال هذا بما يليه من الفصل اولي<sup>١٥</sup> لانه كلام في كونه تعالى عالماً بكل معلوم فنؤخره اليه .

### فصل

قد ذكرنا فيما تقدم كيفية دلالة الفعل المحكم على كون العالم عالماً وذلك بنفسه لا يدل على كونه تعالى عالماً بكل معلوم بل لا بد من استئناف نظر اخر وهو ان نعلم ان كونه تعالى<sup>١٦</sup> عالماً مستحق<sup>١٧</sup> على وجه حاله من المعلومات كلها<sup>١٨</sup> حالة واحدة فيجب ان يشيع في كل معلوم وان<sup>١٩</sup> يشيع في كل وجه يصح العلم به<sup>٢٠</sup> عليه . فحينئذ يجوز ان نقول : هو عالم بما كان وبما يكون على ما نقوله علماً التوحيد . والكلام في ذلك يبني على ان الاختصاص مفقود في المعلومات فلا شئ منها الا ويصح<sup>٢١</sup> من كل عالم ان يعلمه لعلمنا بان<sup>٢٢</sup> المعلومات لا يحصل على طريقته<sup>٢٣</sup> بالعالم فنسبته الى الكل على سوا<sup>٢٤</sup> وبهذا تفارق المقذور ونشابه المخبر عنه لما لم يحصل على صفة بالمخبر عنه<sup>٢٥</sup> . فكذلك الحال في المعلوم وتفصيله مذکور في موضعه . وتفارق العالم في صحة علمه بكل معلوم العلم الذي لا بد من معلوم معين فلا تكون نسبة المعلومات اجمع اليه على سوا بل لا بد من اختصاص . فاذا صح ان لا معلوم الا ويصح منه تعالى ان نعلمه وكانت هذه الصفة عندنا فيه للنفس على ما سبقه فقد صارت حاله في هذا الوجه مفارقة لحال العالمين منا لانهم قد يصح ان يعلموا كثيراً من المعلومات ولا يجب لان وجوب الصفة فينا<sup>٢٦</sup> موقوف على وجود علم . وليس كذلك فيه تعالى لان ما يصح من ذلك فيه واجب .

وبين هذا انه لو لم يجب لوقف على وجود معنى . وهذا<sup>٢٧</sup> يقدر في كونه عالماً

عليه الا ذاته او<sup>٢٨</sup> ما هو<sup>٢٩</sup> عليه في ذاته وهذا يعود الى انها كانت غير متجددة وانه استحقها ابداً . وليس سبيلها كسبيل كونه مدركاً لان فيه شرطاً بتجدد لم<sup>٣٠</sup> يكن من قبل وهو وجود المدرك وهو<sup>٣١</sup> في كونه عالماً لا يتأتى لان كونه عالماً يثبت كأن المعلوم معدوماً او موجوداً .

ومتى تجددت<sup>٣٢</sup> مع الجواز فلا بد من معنى بتجدد او شرط بتجدد او الفاعل بوثر فيه . اما وجود معنى فباطل لانه كان لا بد من ان يكون هو المحدث له لان غيره من القادرين لا يصح ان يحدث له تعالى عالماً لوجهين . احدهما انه انما يقدر القادر بقدره على ايجاد علم في محل قدرته وهو عز وجل لو كان عالماً يعلم لزم<sup>٣٣</sup> وجوده لا في محل . والثاني ان الفاعل الذي يصح منه ايجاد العلم انما وجدت ذاته من جهته تعالى ولا يصح منه تعالى ان يوجد ويجعله حياً وعالماً الا وقد سبق كونه عالماً بترتيب اجزائه وايجاد حيوته على وجه يصح ان يحي<sup>٣٤</sup> بها وخلق العقل له وكل ذلك يوجب تقدم كونه تعالى عالماً من قبل . ولا يجوز مع هذا ان يقف كونه عالماً على وجود هذا المعنى مع ان من شأن هذا العلم ان لا يوجد الا وقد سبق كونه تعالى عالماً . واما ادعا تجدد الشرط فابعد لان حال المعلوم في كونه معلوماً لا يختلف بالوجود والعدم فلا شئ يتجدد يمكن ان يجعل شرطاً . ودليل ما ذكرناه من صحة العلم بالمعدوم هو ان ما دل على كونه عالماً يدل على ان المعدوم معلومه لان دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منه فلا بد من تقدم كونه عالماً بهذا<sup>٣٥</sup> الفعل وهو معلوم ليصح منه القصد الى ايقاعه مرتباً وهذا يوجب ان المعلوم يصح ان يكون معلوماً مع العدم . فيجب ان يكون جل وعز عالماً به وان لا يقف كونه عالماً على وجوده وعلى هذا صح من العلماء الاختلاف فيما الذي تصح اعادته وما الذي لا تصح ولا يستقيم هذا الخلاف الا في معلوم . فيجب كون المعدوم معلوماً بهذه الطريقة ويشهد لذلك ما نعلمه من كثير من المعلومات من انفسنا فصح ما قلنا .

واما الفاعل فتأثيره هو في احداث معنى وقد ابطنا ان يحدث العلم من غيره تعالى لو صح كونه تعالى<sup>٣٦</sup> عالماً بعلم محدث . وعلى ان ذات القديم تعالى<sup>٣٧</sup> محال ان تكون مقدورة<sup>٣٨</sup> لقادر يتصرف في تحصيله على وجه دون وجه . وانما يصح ذلك في الذوات التي هي افعال . فدللت هذه الجملة على ان كونه تعالى عالماً ثابت فيما<sup>٣٩</sup> لم يزل . ثم اذا صح لنا استحقاقه هذه الصفة للنفس عرفنا بعلم اخر انه عالم في

(١) رق : يذهب . - (٢) ي : الوجه . - (٣) ق : كلاً . - (٤) ق : سوى . - (٥) ق : من الاخر . (٦) رت : ي : تعالى . - (٧) رقي : يستحق . - (٨) رت : ي : كلها . - (٩) رت : ي : ان . - (١٠) ر : ي : ي . - (١١) ر : ان . - (١٢) ر ق : ي : صفة . - (١٣) ق : سوى . - (١٤) ر : ي : عنه . - (١٥) ر : ي : فينا . - (١٦) ق : ذلك .

(١) ي : و . - (٢) ر : ي : هو . - (٣) ت : ولم . - (٤) ر ق : ي : هذا . - (٥) رت : ق : تجدد . - (٦) ي : لوجب . - (٧) ر : يحيا . - (٨) ق : لهذا . - (٩) رت : ي : تعالى . - (١٠) ر ق : ي : - تعالى . - (١١) ق : ي : مقدوراً . - (١٢) ر : ي : فينا .

لنفس وحل العالم لنفسه في هذا الوجه محل ما يتعلق بغيره لنفسه من علم وقدرة وغيرهما لان ما صحح فيها ان تكون متعلقة به يجب لكن يفارقها من وجه اخر وهو انه لما كان تعلق العلم به<sup>١</sup> تعلقاً مخصوصاً وهو تعلق العلوم وكان القديم تعالى تعلقه تعلق العالمين امكن ان يكون تعالى عالماً بجميع<sup>٢</sup> المعلومات ولم يصح مثل ذلك في العلم وغيره لما اختصت نسبته ببعض ذلك دون بعض<sup>٣</sup>. فاذا صحح كونه تعالى عالماً بكل معلوم فالواجب ان يعلمه على كل وجه يصح ان يعلم عليه فلا يمتنع كونه عالماً به بشرط ولكن الشرط داخل في المعلوم لا في كونه عالماً ولا يصير ذلك نقصاً فيه متى علم انه يحصل الشرط فيحصل المشروط او لا يحصل.

والخالف في ذلك «عباد»<sup>٤</sup> ظن ما حكيناه والامر بخلافه فيجب اذا كان عالماً لنفسه ان يصحح كونه عالماً بكل معلوم وان تجرى الوجوه التي عليها يعلم المعلومات مجرى المعلومات في انفسها. وكما لا يصح وقوع اختصاص في المعلوم فكذلك في الوجه الذي يعلم عليه وعلى هذا صحح خير الله تعالى عن اشيا على وجه الشرط كقوله تعالى: «وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا»<sup>٥</sup> وما شاكل ذلك والخبر انما يصدر عن<sup>٦</sup> الخبر مطابقاً لحالته في كونه عالماً او معتقداً او ظاناً. فاذا امتنع فيه تعالى الا ان يكون عالماً فيجب ان يكون عالماً به على شرط كما اخبر عنه على شرط. ومما يصح العلم به من الوجوه هو الجملة والتفصيل فيكون عالماً بما علمه مفصلاً وعلى وجه الجملة وقد ثبت ذلك في غير هذا الموضع.

وذكرنا خلاف «ابي القسم الواسطي»<sup>٧</sup> رحمه الله في ذلك. فاما الكلام في المعلومات فالاصل فيها انها غير متناهية لانه قد دلت الدلالة على عدم التناهي في المعلومات. ودلت على انها وهي معدومة يصح العلم بها وليس من حيث يدخل تحت العلم لا بد من تناهيه لان في الاستدلال على تناهيه يعلم العالم به استدلالاً. يفرع<sup>٨</sup> الشيء على اصله اذ لا بد من ثبوته معلوماً بكونه مقدوراً. ثم يثبت كونه عالماً به لا محالة ولا يجب من حيث يطلق من العبارات ما يقتضى التناهي ان يجب ذلك فيه على ما يظنه الخالف. فانا قد<sup>٩</sup> نطلق لفظة الكل والبعض وهذا لا يفيد الحصر فتى عقل المعنى فلا فكر في العبارات.

## باب في اثبات كونه تعالى حياً

اعلم ان هذه الصفة معلومة على طريق الجملة ضرورة في الشاهد والدلالة يتناول تفصيلها بان تكون صفة زائدة على كونه<sup>١</sup> قادراً. وتحديد هذه الصفة هو بما معه يصح عند الاختصاص به كونه عالماً وقادراً. واذا اثبتناه جل وعز حياً فذلك هو<sup>٢</sup> اثبات له على مثل هذه الصفة. وصارت هذه الصفة هي الاصل في صحة هذه<sup>٣</sup> الصفات المتعاقبة المتضادة على الجملة كما ان لاجل التحير يصح كونه ساكناً ومتحركاً ومجتمعاً ومفترقاً. وقد ذكر «ابو هاشم» ان الاستدلال على هذه الصفة هو<sup>٤</sup> بكونه قادراً وعالماً وسوى<sup>٥</sup> بين الشاهد والغائب في ان لا تمكن معرفة هذه الصفة الا بهاتين الصفتين. وذكر ان صحة ان نجهل ونعجز ليس بدلالة لفقد استمراره في ساير الاحيا وكذلك فكونه مشتبهاً او نافرماً هو مثل ذلك<sup>٦</sup> لانه ليس بدلالة مطلقة بل هي دلالة بشرط<sup>٧</sup> صحة الزيادة والتقصان على الحي وكونه جاهلاً هو دليل كونه حياً اذا لم يجب كونه عالماً.

وذكر في كونه مدركاً انه تمكن معرفة كونه حياً في الغائب من دون العلم بكونه مدركاً. فكيف تكون دلالة عليه فهذه جملة ما يمكن نصرة ما قاله به؟ والذي اختاره الشيخ «ابو عبدالله» ان الاستدلال على ان احدنا حي يمكن بكل صفة لا يصح لولا كونه حياً وان كانت الحال فيها مختلفة فبعضها اظهر من بعض واقوى في وجه الدلالة ولكن لا بد في ذلك من شرط. وهو ان لا يكون العلم بكونه حياً سابقاً للعلم<sup>٨</sup> بتلك الصفة. فان امكن ان يكون من صفة<sup>٩</sup> احدنا ما هذا<sup>١٠</sup> سبيله والا استمرت هذه القضية في القديم تعالى فعلى هذه الجملة يصح الاستدلال على ان احدنا حي بكونه قادراً وعالماً ومريداً وكارهاً ومدركاً وناظرًا ومشتبهاً ونافرماً لان العلم بكل ذلك قد يحصل وان لم يعلم كونه حياً على التفصيل.

واما في القديم جل وعز فبعض هذه الصفات لا يتأتى فيه وما يتأتى فيه ينقسم<sup>١١</sup>

(١) رقى: - كونه؛ اثباته. (٢) رت: - هو. (٣) ت قى: - هذه. (٤) ي: - هو. (٥) ق: سوا. (٦) ي: - و. (٧) ق: مشروطة بشرط. (٨) قى: عل العلم. (٩) ر قى: في صفات. (١٠) رقى: هذه. (١١) ر: منقسم.

(١) رقى: - به. (٢) ر: بجميع. (٣) ق: البعض. (٤) «عباد» هو عباد سليمان الصيرى (كذا في «كتاب التبيين» لمسعودى ص ٣٩٥) وقيل ان نسبته العبرى وهو من تلاميذ لانقراطى هشام بن عمرو الشيباني في ايام المأمون. (٥) سورة المائدة آية ٧٠. (٦) رى: من. (٧) ابو القاسم الواسطي هو من يذكره المرتضى في «كتاب المنية والامل». (٨) ق: ففرع. (٩) ي: - قد.

من دون العلم بكونه مدرَكاً بل يجب ان يكون الصحيح في المنع من ذلك ما بيناه من الوجه المانع .

واما ما نصرنا به القول في المنع من الاستدلال على كون الحي حياً بكونه جاهلاً وغيره فذلك مما يدخل عليه كونه<sup>١</sup> عالماً ايضاً لان لقايل ان يقول : فصحة ان يعلم احدنا مشروطه بسلامة القلب ومع ذلك<sup>٢</sup> لم يمنع من صحة الاستدلال به على ان العالم حي فهلا كان مثله في كونه جاهلاً ومشتبهاً ؟ فيجب ان يجرى الباب كله مجرى واحداً بالعقد الذي بيناه وان امكن ان يكون للبعض مزية على البعض . فاذا صحَّت هذه الجملة وكانت<sup>٣</sup> صحة ان يقدر احدنا ويعلم دلالة كونه حياً وجب مثل ذلك في الله تعالى .

- ١٠ فان قيل وكيف ثبتت فيه صحة ان يعلم ويقدر مع ان هذه الصفات واجبة له ؟  
 قيل له لسنا نريد بذلك اذا اطلقناه الصحة المنتظرة وانما نريد به نفي الاستحالة وهذا<sup>٤</sup> هو الغرض في احدنا لانا اذا اعتبرنا في الشاهد نقول قد صح في احدنا ان يعلم ويقدر واستحال في الجهاد وحاله<sup>٥</sup> على ما هو عليه من الجهاد به ان يعلم ويقدر فلا بد من مفارقة بامر من الامور لاجلها صح فينا الادراك والعلم والقدرة واستحال في الجهاد وليس ذلك الا كونه حياً . والاقرب فيما تمثل به الدلالة هو الجهاد دون العرض لانك اذا مثلت بالعرض فقلت<sup>٦</sup> : صح في احدنا<sup>٧</sup> واستحال في العرض كان لقايل ان يقول ان في ذلك مخالفة في الجنس والذات لا في صفة من الصفات ثبتت لاحدنا دونه . ومتى صورت الكلام في الجهاد فالتجانس بالذوات حاصل ومع هذا اختص احدنا<sup>٨</sup> بصحة بعض الاحكام عليه دون هذا الجهاد وما يفترق فيه احدنا والجهاد من اختلاف الاشكال المحال فغير موثر فيما يصح ويستحيل لولا الاختصاص بكونه حياً .

فان قيل فالواحد منا اذا كان حياً قادراً عالماً فهو جسم فان اقتضى بالاشترك في كونه تعالى قادراً وكوننا قادرين او عالمين الاشترك في كونه حياً فتلزم الشركة في كونه جسماً ايضاً<sup>٩</sup> .

- ٢٥ قيل له قد تقرر ان الموصفين<sup>١٠</sup> بصفة من الصفات لا يجب اشتراكهما في صفة اخرى الا بعد امور ثلاثة . احدها ان تكون الصفة التي اشتركا فيها<sup>١١</sup> حقيقة في صفة

قسمين . احدهما يصح العلم به قبل العلم بانه حي فالاستدلال على كونه حياً به ممكن . وذلك نحو كونه قادراً وعالماً . والثاني لا يصح العلم به قبل العلم بانه حي نحو كونه مدرَكاً فانما نعلمه مدرَكاً اذا علمناه حياً . وانما نعلمه مريداً بعد العلم بكونه حياً .

ألا ترى ان العلم بكونه مريداً يقف على العلم بصحة كونه مريداً ؟ فاما اذا اعتقد المعتقد الاستحالة لم تمكن<sup>١٢</sup> مكالمته في الثبوت ولان العلم بكونه مريداً هو موقوف على العلم بحكمته جل وعز . وذلك لا يثبت الا بعد كونه عالماً غنياً ولا يمكن اعتقاده غنياً من دون العلم بانه حي .

وليس لاحد ان يقول : فان افتقر العلم بكونه مريداً الى العلم بكونه حياً<sup>١٣</sup> لان صحة كونه مريداً لا تثبت الا بذلك فيجب ان تقولوا مثله في كونه قادراً او عالماً حتى يدل او لا على انه يصح كونه قادراً بكونه حياً . ثم يدل على انه قادر وذلك لان هذا لو وجب لامتنع اصلاً ان يحصل لنا العلم بانه تعالى قادر لانه كان يقف العلم به على العلم بكونه حياً . وانما يتوصل الى العلم بكونه حياً بعد العلم بكونه قادراً . وليس هكذا الحال في كونه مريداً وكارهاً . وكان وجه الفرق بينهما ان الذي به نعلم اثبات القديم تعالى هو وقوع هذه الحوادث الخصوصية وذلك لا يحصل العلم به الا مع العلم بصحة كونه فاعلاً لها<sup>١٤</sup> قبل الفعل وذلك هو العلم بصحة كونه قادراً لان صحة كونه فاعلاً لا ينفصل من<sup>١٥</sup> صحة كونه قادراً فيتقدم لنا العلم بصحة كونه قادراً .

ثم يدل الدليل على ثبوت هذه الصفة ولهذا يتعذر ان يعتقد معتقد كونه فاعلاً مع استحالة صحة كونه فاعلاً . وليس هكذا الحال في كونه مريداً لانه يعتقد المعتقد كونه مخبراً وأمراً وهو مع ذلك محيل كونه مريداً . وانما تعتقد صحة ان لا يكون مخبراً فقط فيحتاج الى بحث زايد في ان كونه مريداً هو صحيح عليه . ثم يدل على ثبوت الصفة له وهذا عارض في الكلام والله اعلم بالصحيح من ذلك . وان كان لو امكن معرفة القديم حياً بكونه مريداً وكارهاً لما ضرنا .

فاما ما حكينا من ان « البغداديين » يعرفونه حياً من دون علمهم بكونه مدرَكاً فبعيد ان نجعل ذلك دلالة على ان الاستدلال على كونه حياً بكونه مدرَكاً غير ممكن لان من يقول بذلك لا يقصر العلم بكونه حياً على العلم بكونه مدرَكاً بل نقول : يصح العلم به بغير ذلك من الصفات فلا تندح في ذلك<sup>١٦</sup> صحة علمهم بكونه<sup>١٧</sup> حياً

(١) ي : في كونه . (٢) رقي : هذا . (٣) رث : ق : كان . (٤) وي : هكذا . (٥) ت : قلته . (٦) ق : احدهما . (٧) ت : - ايضاً . (٨) ر : الموصفين . (٩) ر : فيه .

(١) ق : تكن . (٢) ق : حي (كذا) ر : ي : بانه حي . (٣) ت : - لها . (٤) ق : عن . (٥) ي : - صحة . (٦) ي : بصحة كونه .

كونه حياً لما امتنع وجود القدرة في محل لا حيوة فيه فلا يكون لاحد ان يقول : فتنفس هذا التعليل يقتضى انه تعالى لا يجب كونه حياً اذا كان قادراً لنفسه على ما بين في موضع اخر استقضا<sup>١</sup> الكلام فيه .

فان قيل ما انكرتم ان صحة ان يعلم ويقدر ليس هو لكونه حياً على ما ظننتم وانما هو لكونه مدركاً ؟

قيل له هذا واضح السقوط . وذلك لان كونه مدركاً هو لكونه حياً حتى لو لم يكن حياً لاستحال<sup>٢</sup> كونه مدركاً . وما يقتضى في كونه مدركاً انه لكونه حياً يوجب مثله في كونه قادراً وعالمًا . فانما كان للسائل في هذا السؤال فرج لو امكنه معه نفى كونه حياً اصلاً . فاما اذا ادته الضرورة الى اثبات هذه الصفة فسوا اثبتها بكونه مدركاً او بكونه قادراً وعالمًا فالحال سوا .

وبعد فلو كان لكونه مدركاً ما يصح ان يقدر ويعلم لكان اذا لم يكن مدركاً يخرج عن هذه الصحة كما انا اذا جعلنا هذه الصحة لكونه حياً اخرجناه عنها عند زوال كونه حياً ومعلوم انه يدرك في حال ولا يدرك في اخرى وحاله في صحة ان يقدر ويعلم على سوا فبطل ما سأل عنه .

فان قيل فكون الذات الواحدة حياً يستحيل كما يستحيل كون القادر العالم غير حي . فان اجزتم فيه تعالى ان يكون حياً وهو شي واحد فهلا اجزتم ان يكون قادراً عالمًا وليس يحيي ؟ والا فيجب ان تثبتوا فرقا بين الشاهد والغائب وتثبتوا ان الغائب لمفارقته للشاهد بصفة من الصفات صح وهو شي واحد ان يكون حياً .

قيل له<sup>٣</sup> : اول ما في ذلك ان هذا ان كان قدحا في كونه تعالى حياً لانه شي واحد والموجود في الشاهد بخلافه قدح في كونه قادراً وعالمًا لان الشي الواحد لا يصح ذلك فيه شاهداً . فاذا جاز وهو<sup>٤</sup> شي واحد ان يكون قادراً وعالمًا جاز كونه حياً . وكان الفرق بين الموضوعين ان احاد الحوادث يستحيل ان يكون حياً<sup>٥</sup> لامر يرجع الى ان المحدث لا يكون حياً الا بحيوته . وقد ذكرنا انه لا بد من مبنى بنية مخصوصة ليصح وجود الحيوة فيه حتى لو صح في المحدث ان يكون حياً لنفسه لصح ذلك في الجز المنفرد وفي العرض فلم يكن بد والحال هذه من اشيا تصوير في حكم الشي الواحد بالحيوة ليصح من بعد كونه قادراً وعالمًا وليس كذلك<sup>٦</sup> القديم<sup>٧</sup> تعالى لان ما عليه في ذاته يصحح كونه حياً ويقتضيه وكما استغنى عن الحيوة استغنى

اخرى . وثانها ان يكون ما دل عليها دل على الاخرى . وثالثها ان تكون تلك الصفة<sup>١</sup> تقتضى<sup>٢</sup> هذه .

فاذا ثبتت هذه الجملة وكان كونه حياً ليس حقيقته<sup>٣</sup> في كونه جسماً . ألا ترى ان في الاجسام ما ليس يحيي ولا يصح ذلك فيها وحالها تلك الحال ولا كونه قادراً ولا عالمًا فصار حقيقته كونه حياً غير كونه جسماً . وحقيقة كونه جسماً غير حقيقة كونه حياً فلا يجب من ذلك الشركة . وكذلك فيما<sup>٤</sup> دل على انه حي ليس يدل<sup>٥</sup> على انه جسم فكيف<sup>٦</sup> يصح ذلك والجسمية معروفة<sup>٧</sup> في احدنا ضرورة وتفصيل هذه الصفة معروف بدلالة . وكذلك فليس كونه جسماً يقتضى<sup>٨</sup> كونه حياً ولا كونه حياً يقتضى<sup>٩</sup> كونه جسماً . اما الاول فلانه يكون جسماً وليس يحيي بل يستحيل ذلك فيه . ولانه ترجع الجسمية الى<sup>١٠</sup> الابعاض وكونه حياً راجع<sup>١١</sup> الى الجملة فلا يصح ان تكون مقتضية له . واما الثاني فباطل بوضوح بالوجه الاخير<sup>١٢</sup> الذي ذكرناه لان كونه حياً راجع<sup>١٣</sup> الى الجملة والجسمية موقوفة على الابعاض . فكيف يكون كونه حياً مقتضياً للجسمية وما يقتضى امراً من الامور يرجع المقتضى والمقتضا الى شي واحد ؟

وبعد فاما ان يزداد بهذا الاقتضا الدلالة او اقتضا التأثير ومعلوم ان كونه حياً ليس بدلالة على كونه جسماً بل نعلم جسماً ضرورة وكونه حياً على التفصيل بدلالة . وليس كونه حياً بمقتضى كونه جسماً لانه انما يصير جسماً<sup>١٤</sup> بمعان مخصوصة توجد فيه . فاذا صحّت هذه الجملة وجب ان لا يكون في صحة ان يعلم ويقدر من كونه حياً ما يوجب كونه جسماً اصلاً فينبغي ان نعتبر في ذلك اعتباراً آخر وهو ان ننظر ان حاجة احدنا في كونه حياً الى كونه جسماً لماذى وقد عرفنا انه ليس ذلك<sup>١٥</sup> الا ان احدنا يعلم بعلم ويقدر بقدرة وهما في وجودهما محتاجان الى محل فيه حيوة . ولا يكون المحل مهياً لصحة وجود الحيوة فيه الا مع بينة مخصوصة تقتضى كونه جسماً . وبذا تستوى حال الاجسام في ذلك وان صغر بعضها وكبر البعض لانها تصير بالحيوة مهياً لذلك . فاذا كان كذلك وكان القديم جل وعز على هذه الصفات لنفسه استغنى عن ان يكون جسماً كما استغنى في كونه فاعلا عن الاعضاء والالات لكونه قادراً لنفسه . وهذا التعلق الثابت بين بعض هذه المعاني وبين البعض<sup>١٦</sup> هو في حكم المرتب على تعلق بعض هذه الصفات ببعض<sup>١٧</sup> فلو لم يكن كونه قادراً موقوفاً على

(١) رقى : - السنة . (٢) رقى : مقتضى . (٣) ت رقى : حقيقة . (٤) قى : فا . -  
(٥) رى : يدال . (٦) رقى : كيف . (٧) ي : معلومة وفي ت غير مقروءة . (٨) رقى : بمقتضى .  
(٩) ق : الى . (١٠) ي : يرجع . (١١) ي : - الاخير . (١٢) ر : حيا . (١٣) ق :  
في ذلك . (١٤) قى : بعض . (١٥) ي : تعلق بعضها ببعض .

(١) ر : استقضى . (٢) ر : استحال . (٣) ي : - له . (٤) ي : هو في . (٥) ي : حيا  
قادراً . (٦) ت : هذه الكلمة غير مقروءة . (٧) ر : - القديم .

ميتاً ليس بمعاقب لكونه حياً اذ الموت ليس بمعنى ولو ثبت لكان حكمه مقصوراً على محله لا ان ترجع الى الجملة منه صفة وكيف ترجع الى ذلك؟. وانما تكون جملة بعد ان تكون حية. فكان يجب ان تُسَمَّى جملة مع زوال الحياة حتى يصدر عن الموت ضد هذه الصفة. وهذا ظاهر السقوط. فحل كونه حياً محل التحيز في الجوهر. فكما

انه لا يتعاقب هو وضده على الجوهر لانه لا ضد له كما لا ضد لكونه حياً فيجب ان تقع الغنية في كل واحد من هذين الموضوعين بهذه الصفة وان يكون الموجب للحاجة اليها تعاقب هذه الصفات على الحي او الخلل. فلم يكن بد من صفة تكون حالها مع الكل على سوا<sup>١</sup> ليقف الوجوب على معنى زايد ولما لم يكن هذا المعنى حاصلًا في كونه حياً وفي تحيز الجوهر لم يلزم ان تكون الحال في كونه حياً في حاجته الى صفة زائدة كحال هذه الصفات المتعاقبة في حاجتها الى كونه حيا فبان الفرق بينهما.

وليس لاحد ان يقول: فيجب لو قدر لكونه حياً ما يعاقبه<sup>٢</sup> ان يفترق الى صفة اخرى كما ذكرتم في هذه الصفات الاخر وذلك لان من الحال ان يفترق كونه حياً وما يقدر فيه من صحة مُعاقبته له الى صفة راجعة الى الجملة لانها لا تكون جملة الا بكونها حية فلا تكون حاله كحال باقي الصفات التي لما رجعت الى الجملة افتقرت في صحتها الى امر راجع الى الجملة وهو كونه حياً. وظهر الفرق بين الموضوعين.

فاما السؤال الاخر فهو ان كون الحي حياً يصحح كونه عاجزاً وجاهلاً ومشتتياً ونافراً فيجب اذا اثبتتموه<sup>٣</sup> تعالى حياً ان تجوزوا هذه الصفات عليه<sup>٤</sup> واذا لم تجوزوا ذلك عليه فقد نقضتم حقيقة هذه الصفة عليه<sup>٥</sup> ولين<sup>٦</sup> جاز هذا لتجوز ان لا يكون مصححاً لكونه قادراً وعالمًا. ويبين ذلك انكم جعلتم ذلك بمنزلة تحيز الجوهر ومعلوم انه يصحح كل هذه الصفات المتعاقبة حتى لا يكون متحيزاً الا وكل هذه الصفات صحيحة فيه فهلا قلتم بمثله<sup>٧</sup> في كونه تعالى حياً؟ والعقد في هذا الباب ما قد ثبت ان المصحح لغيره قد يصح ان يكون تصحيحه مطلقاً وقد يصح ان يكون مشروطاً بشرط او ازيد فعلى حسب وجود شرطه يثبت تصحيحه وهذا ظاهر.

ألا ترى ان التحيز في المحل يصحح احكاماً بلا شرط ويصحح احكاماً مشروطة وكونه متحركاً وساكناً ومعتمداً ورطباً وما شاكل ذلك لا يدخله الشرط وكونه مؤلفاً مشروط بضم جوهر اخر اليه فان المنفرد لا يكون مؤلفاً؟ وكذلك فتصحح تحيزه

عما يتبع وجود<sup>١</sup> الحياة. ومعلوم ان الصفة الذاتية التي تقتضي كونه حياً غير ثابتة في الحوادث. فافتقرت الحال فيهما فليس<sup>٢</sup> الذي لاجله وجب ان يكون احدنا اجزاً كثيرة امراً راجعاً الى الصفة بل هو راجع الى احوال الموصوف وليس هكذا الحال في كونه حياً عندما يثبت كونه<sup>٣</sup> قادراً وعالمًا.

واورد بعد هذا فصلين. الغرض بكل واحد منهما دفع سوال يسأل على كون القديم حياً وان كان احدهما يختص به جل وعز. والاخر هو في نفى كون احدنا حياً حتى لا تكون له صفة زائدة بكونه حياً على كونه قادراً.

وبدأنا بهذا الثاني لان الفصل الذي يختص به مقدم في الكتاب.

وصورة السؤال ان يقول قائل: ان كان لاجل صحة ان يعلم ويقدر لا بد من اختصاصه بصفة لاجلها يصح ذلك فيجب اذا صح ان يحيى<sup>٤</sup> ان تفارق ما يستحيل

ان يحيى<sup>٤</sup> بصفة. والذي نسقطه ان احدهما يفارق صاحبه بامر ما وهو ما يختص به من المعاني التي معها يصح وجود الحياة. واذا كان الكلام في القديم جل وعز فهو لما يختص به في ذاته يصح ان يكون حيا ويجب ان يكون حياً كما نقوله في ساير الصفات وغير ممنوع ان يكون المصحح مختلفاً في ذاتين. وعلى هذا كان الذي يصحح كونه عالماً ما عليه في ذاته. والذي يصحح كون احدنا عالماً ان يكون ذا قلب سليم.

فان كان السائل يطلب مفارقة<sup>٥</sup> بامر من الامور فقد اجبناه اليه وان طلب اختصاص ما يصح ان يحيى<sup>٥</sup> دون ما يمتنع ان يحيى<sup>٥</sup> بصفة راجعة الى الجملة فمعلوم انها انما تصير جملة بعد وجود الحياة فيه فبطل ما قاله. وتحقق هذه الجملة وما اشار اليه في الكتاب هو ان الحي موصوف بصفات متعاقبة متضادة كما ان المحل

يختص بصحة هذه الصفات<sup>٦</sup> المتعاقبة عليه. والاصل في الحي كونه حياً كما ان الاصل في المحل التحيز فافتضى ذلك ان تكون صحة التعاقب هذه الصفات على كل واحد من هذين الامرين لاجل امر من الامور لا يصح ان يتعاقب هو وضده على الموصوف والا لزم ان نحتاج في صحة ذلك الى صفة اخرى وتلك الصفة<sup>٧</sup> الى صفة

ثالثة. فلما كانت هذه الصفات من كونه قادراً وعاجزاً او عالماً وجاهلاً ومريداً وكارهاً ومشتتياً ونافراً. تتعاقب على احدنا لكونه حياً ولو صح في كونه مدركاً ان يعاقبه ضد له لكنى كونه حياً فقد كفى كونه حياً في هذه الصفات ولم يكن لكونه حيا ما يعاقبه فانه ليس له ضد ولا ما يجرى مجرى الضد<sup>٨</sup>. ألا ترى ان كونه

(١) ي : - وجود. (٢) ق : فليس الامر الذي. (٣) ر : - كونه. (٤) ت : يحيى. (٥) ت : يحيى. (٦) ق : يختص بهذه الصفات. (٧) ر ق ي : - الصفة. (٨) ق ي : ما يجرى مجراه.

(١) ر : اذا. (٢) ر : و. (٣) ق : سوى. (٤) ق : ما يعاقبها. (٥) ت : « اذا التبسوه » لا واضح. (٦) ر ت ي : - عليه. (٧) ر ق ي : - عليه. (٨) ت : لان. (٩) ت : مثله.



لاحتتمال الحيوة مشروطاً بوجود المعاني التي لا بدت من انضمامها اليه . وكذلك الحال فيما عدا ذلك من الصفات والمعاني . وعلى نحو هذا يصحح كون احدنا حياً كونه عالماً بشرط القلب وسلامته ويصح كونه قادراً مع وجود البيئة الزائدة فصار للمصحح من الحكم ما ليس للموجب فانه لا يقف على شرطٍ لانه يطعن في كونه موجِباً . وليس كذلك المصحح .

واذا ثبتت هذه الجملة فكون الحي حياً لا يصحح كونه جاهلاً الا بشرط ان لا يجب كونه عالماً . وكونه عاجزاً بشرط ان لا يجب كونه قادراً ومشتبهاً وناغراً بشرط جواز النقصان والزيادة عليه . ألا ترى انه لو صححه مطلقاً لكان قد صحح الخيال ولا يجوز في المصحح ان يصحح امرأ مستحيلاً . فاذا كان الجهل والعجز والشهوة وضدها مستحيلة عليه جل وعز فيجب ان لا يكون حياً مصححاً لذلك اصلاً وان لا يقدر هذا في كونه حياً على ما ظنه السائل . فهذه طريقة القول في هذا الباب .

## باب في إثباته تعالى سمياً بصيراً مدركاً

اعلم ان كون الحي حياً مما لا متعلق له فتكلم في فروعه كما ذكرنا<sup>(١)</sup> في كونه قادراً او عالماً . وانما قلنا ذلك لانه لا<sup>(٢)</sup> يصلح ان يجعل متعلقه ادراك المدركات . وذلك ان أريد به نفس الادراك فليس ذلك بمعنى . وان أريد به نفس المدرك فهذا يوجب ان لا يثبت قط حياً الا والمدرك حاضر لان ما يتعلق بغيره من الصفات وجب حصول متعلقه على الوجه الذي يتعلق وقد ثبت انه يكون تارة حياً وهو مدرك . واخرى يكون حياً غير مدرك لعدم المدرك . وليس يصح ان يجعل متعلق هذه الصفة كونه مدركاً لان متعلق<sup>(٣)</sup> الصفات لا بد<sup>(٤)</sup> فيه من ذوات وعلى ان الذي قدمناه يبطل ذلك لانه قد حصل<sup>(٥)</sup> حياً وهذه الصفة مفقودة كما يثبت وهذه الصفة حاصلة وعلى انه انما يمكن ان يجعل هذه الصفة متعلق كونه حياً بان يقال لا يثبت حياً الا وهو مدركاً<sup>(٦)</sup> او يصح ان يدرك . ومعلوم انه كما لم<sup>(٧)</sup> يحصل حياً الا كذلك فلا يكون مدركاً الا وهو هكذا . فلا يكون بان يجعل متعلق كونه حياً كونه مدركاً اولى من ان يجعل كونه حياً متعلق كونه مدركاً .

والذي يبين لك ان الحيوة غير متعلقة انه كان يجب ان يدرك احدنا بحيوة واحدة مدركاً واحداً حتى يكون لكل حيوة مدرك على حده كما نقوله في القدرة وغيرها . فاذا صح ان لا<sup>(٨)</sup> متعلق لهذه الصفة كان انحص ما يُذكر في توابعها كونه سمياً بصيراً لانه من حكم كونه حياً . ألا ترى ان معناه انه حي لا آفة به حتى يكون بالصفة التي اذا وجد المسموع سمعه وان<sup>(٩)</sup> وجد المرئي رآه . ولا يمكن اثبات صفة زائدة على كونه حياً والا لزم لفقد التعلق بينهما ان يصح حصول احدى الصفتين دون الاخرى . وذلك معلوم فساد . وعلى هذا يكون احدنا سمياً بصيراً . وان كان لا شيء بحضرته وان كان ساهياً نائماً اذا كان بالصفة التي ذكرناه . ومتى كان حياً وبحواسه فساد وآفة فليس هو بسميع بصير . ومتى كان كونه سمياً بصيراً من حكم كونه حياً صح الكلام في ذلك كما نتكلم في صحة الفعل وان كان حكماً لكونه قادراً بغير

(١) رقي : ذكرناه . (٢) رقي : انما . (٣) ق : تعلق . (٤) ي : - . (٥) ق : ي . (٦) ق : يحصل . (٧) رقي : كما لا . (٨) ت ق ي : - لا . (٩) ق : واذا .

ما نتكلم به في كونه قادراً . وكذلك وكونه مدركاً من اخص احكام كونه حياً . ألا ترى انه هو الذي يُصحح ويقضي كونه مدركاً حتى لا يفتقر الى وجود معنى فيفارق ساير الصفات التي يقف وجوبها على امر زايد على كونه حياً ولا يكون لكونه حياً الا حظ التصحيح فيها . وليس هكذا في اقتضا كونه مدركاً فبان اختصاص كونه مدركاً بكونه حياً .

فاما الدلالة على ان الله تعالى مدرك فلما ثبت ان احدنا مدرك<sup>١</sup> للمدركات لكونه<sup>٢</sup> حياً فهو<sup>٣</sup> المقتضى لذلك وما عداه شروط<sup>٤</sup> . ثم تنقسم تلك الشروط فرمما وجب اعتباره لامر يرجع اليه وليس الا وجود المدرك لانه ما لم يكن موجوداً لا يصح ادراكه لانه انما تظهر الصفة التي يتناولها الادراك بالوجود لانه لو ثبت في حال<sup>٥</sup> العدم لا تمتنع ادراكه وما خرج عن هذا الشرط فكله راجع الى كيفية كون الحي حياً . فمتى كان حياً بحياة لم يكن بدءاً من محل لها وذلك هو الحاسة ثم تختلف بحسب اختلاف المدركات . وتتبع الحاسة<sup>٥</sup> شروط كثيرة على حسب اختلافها في انفسها واختلاف المدركات بها كما نقوله في صحتها وزوال الموانع ووجوه اللبس وما شاكل ذلك . وكل هذا من توابع الحياة التي بها صار حياً والا فالمتقضى لكونه مدركاً كونه حياً بدلالة ان هذه الصفة ترجع الى الجملة فلا تؤثر فيها امور ترجع الى المحال او الى طريقة في النفي مخصوصة . فاذا كان هو المؤثر وذلك قائم فيه تعالى فيجب ان يكون مدركاً وان يكفي في ذلك وجود المدرك لكونه حياً لنفسه فلا شرط<sup>٦</sup> في ادراكه للمدركات ما يرجع الى الحياة بنفسه او بواسطة . وبهذه الجملة التي حققناها<sup>٧</sup> يسقط الاعتراض من يروم المنع من كونه تعالى مدركاً بان يقول ان كون المدرك مدركاً كما يشترط<sup>٨</sup> بوجود المدرك يشترط بصحة الحاسة . ألا ترى انها لو لم تكن او لم تكن صحيحة لا تمتنع الروية كما تمتنع عند عدم المدرك ؟ فاذا لم يصح هذا في الله عز وجل لم يجوز ان يكون مدركاً ؟ وذلك لانا قد بينا ان كونه حياً هو المؤثر في كونه مدركاً وما عدا<sup>٩</sup> ذلك إما ان يرجع الى النفي او يرجع الى امور تختص المحل والابحاض كالحاسة وصحتها ولولا ان الصفة التي يتناولها الادراك لا تثبت الا عند الوجود لم يوجب ان يكون وجود المدرك شرطاً . فاما باقى هذه الامور فموقوف على المعنى الذي لاجله يصح منا ان يدرك وهو الحياة . فلما احتاج احدنا الى ذلك المعنى احتاج الى ما هو من توابعه من محل للحياة مخصوص يختلف حاله بحسب المدركات في انفسها ومن

شروط ترجع الى ذلك وهذا في الحي لنفسه يتعذر فجاز ان يكون مدركاً وان لم يكن ببدى عين تعالى عن ذلك . وحل هذا محل كونه تعالى عالماً انه كفى فيه كونه حياً ولم يقل : انما يصح كونه عالماً بعد ان يكون ذا قلب سليم لما كانت الحاجة الى القلب وسلامته لاجل العلم . وهكذا الحال في كونه فاعلاً انه يحتاج احدنا الى الالات تبعاً للقدرة فالقادر لنفسه يستغنى عن ذلك . فهكذا القول في كون المدرك مدركاً .

وفارق ذلك حاجة كون المرید مريداً الى العلم بصحة حدوث المراد او اعتقاده او ظنه لان هذا واجب في الصفة لامر يرجع اليها فالمرید بارادة والمرید لنفسه يستويان في ذلك . واذا صح مفارقة حاله تعالى لحال احدنا في اصل الصفة فكذلك في كيفية تعلقها بالمدركات<sup>١١</sup> . وذلك لان الذي اقتضى كونه تعالى مدركاً لبعض المدركات هو كونه حياً بشرط وجود المدرك ولا يراعى ازيد من هذا فيجب ان تكون حاله مع الكل على سوا فيفارق احدنا لان كونه مدركاً يختص بحسب وجود الشروط<sup>١٢</sup> فان كان ليس فيه الا مجرد محل الحياة حصل مدركاً لما يكفي في ادراكه محل الحياة . وان كان له ما يدرك به اللون وقد فقيد الاذن او صحتها . او الخيشوم اختص في ذلك بادراك ما ثبت<sup>١٣</sup> فيه الشرط وفي النوع الواحد اذا حصلت له الحاسة التي بها يدرك ذلك النوع ادركه ولم يكن مدركاً لما عداه . فالضرب لا يدرك اللون ويدرك الصوت وغيره . وفي البصير قد ثبت<sup>١٤</sup> ضرب اخر من الاختصاص فانه اذا كان بصيراً فانما يتأني منه ادراك ما لا منع له من ادراكه . فلا يكون حال المحجوب عنده<sup>١٥</sup> كحال المكشوف ولا حال اللطيف كحال الكثيف ولا حال البعيد كحال القريب . كل<sup>١٦</sup> ذلك لامر يرجع الى فقيد الشروط التي معها يصح منه ادراك هذه المدركات . وهذا كله غير

متئات في الله جل وعز بل يجب ان يدرك جميع المدركات على اختلافها وجمليتها لا تخرج عن ان تكفي احدنا في ادراكه محل الحياة كالذات والالام متى اقترن بهما الشهوة او<sup>١٧</sup> النفار او الحرارة والبرودة او الجوهر<sup>١٨</sup> بمحل الحياة لمساً . واما ان لا يكتفى<sup>١٩</sup> محل الحياة بمجردة كما يدرك بالحواس من اللون والطعم والرائحة والصوت وحكم القديم مع الجميع حكم واحد<sup>٢٠</sup> . والناس في ذلك على وجوه ثلاثة . اما ان يذهب الذاهب الى ما يقوله من شياع كونه مدركاً في ساير المدركات . واما ان يكون مذهبه نفي<sup>٢١</sup> كونه مدركاً للنشي<sup>٢٢</sup> من المدركات على ما ذهب اليه « البغداديون » . واما

(١) ق : المدرك . (٢) - ق : الشرط . (٣) - ق : يثبت . (٤) - ق : يثبت . (٥) - ق : عته . (٦) - ق : وكل . (٧) - ق : تى . (٨) - ق : الجوهر . (٩) - ق : رقى : يكفى . (١٠) - ق : تى . (١١) - ق : لشي .

(١) ق : يدرك . (٢) - ق : يكونه . (٣) - ق : فهذا . (٤) - ق : تلزم العلم . (٥) - ق : صحة الحاسة . (٦) - ق : بشرط . (٧) - ق : تحققها . (٨) - ق : بشروط . (٩) - ق : على .

ان يثبت مدركاً لبعضها دون بعض على ما منع « ابو القاسم بن سهلويه »<sup>١</sup> من كونه تعالى مدركاً للالام واللذات فهو يجعل ذلك خارجاً عن المدركات التي يدركها جل وعز لما حكيناه عنه<sup>٢</sup> في غير موضع من الشبهة واسقطنا تعلقه بذلك . واما « البغداديون » اذا منعوا من كونه تعالى مدركاً لقولهم انه<sup>٣</sup> كان يجب ان يدرك الالام واللذات فنحن نجيبهم الى ذلك ولكن لا يكون حاله حال الالام منا ولا المتذلاستحالة الشهوة ويفوز الطبع عليه . ومتى ارادوا بكونه المأ ملتذاً مجرد ادراكه لهذا النوع فذلك مما فيه تحليل للشئ<sup>٤</sup> بنفسه وكان الخطأ واقعاً في العبارة . ونحن نثبت عز وجل على صفة المدرك منا اذا<sup>٥</sup> ادرك ما لا شهوة له فيه ولا يعاقله عنه وذلك معقول . فيجب الاعتماد عليه والغاء ما عداه ويقضى ذلك مبين في موضعه .

## باب في اثباته تعالى موجوداً

الوجود صفة معقولة ولا نجد الموجود بلفظة اوضح منه . والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضروري في الذوات المدركة . وانما تحتاج في اثباتها على طريق التفصيل بدلالة . فاما فيما ليس بمدرك من الذوات فطريق العلم بوجودها هو الاستدلال . فلهاذا يجب ان ندل على ان للتقديم تعالى هذه الصفة بدلالة لان العلم بذاته اذا كان استدلالياً فالعلم بصفته كذلك وان كان متى كان<sup>١</sup> قادراً وعالمًا فقد عُرِف على طريق الجملة الصفة التي من دونها لا يصح كونه قادراً وعالمًا وهذا كاف في علم الجملة . ولهذا لا نقول ان من لم يستدل بالدلالة التي نذكرها فهو غير عارف بالله اصلاً وانما يكون قد جهل التفصيل . وليس هذا من تكليف كل احد . وليس يمكن ايراد الدلالة على انه تعالى موجود فنثبت له هذه الصفة مفصلاً الا باعتبار حاله بحال ما تتعلق بغيره فيثبت تعلقه عند الوجود ويزول تعلقه عند العدم من قدرة واردة وغيرهما . فلهاذا نقول ان اعتبار حاله في نفسه بانه موجود لا يمكن لانه لم يثبت تعلقه في حال وزواله<sup>٢</sup> في اخرى . فنستدل ثبوت هذا التعلق حيث ثبت على انه تعالى<sup>٣</sup> موجود لان كونه قادراً لا يزول اصلاً وكذلك كونه عالماً . وكما يتعذر ذلك يتعذر الاستدلال على انه تعالى موجود باعتبار حال غيره من القادرين لوجهين .

١٥ احدهما ان القادر هو الجملة الحية والموجود هو كل بعض منه فليس الموجود في الحقيقة هو القادر ولا القادر في الحقيقة هو الموجود . فيجب اعتبار ما يرجع التعلق فيه والوجود الى شئ واحد وليس ذلك الا الذوات المتعلقة باغيارها .

والثاني ان العلة في احدنا انه انما يقدر بقدرة وهي في وجودها تفتقر الى محل ولا بد في المحل من ان يكون<sup>٤</sup> موجوداً . فاما القادر لنفسه فلو اعتقد معتقد ثبوت هذه الصفة له من دون الوجود كما يعتقد في غيره من الصفات في الذوات لما بعد فيجب ايزاد الدلالة على الحد المذكور في « الشرح »<sup>٥</sup> وغيره لانه قد ثبت انه تعالى بكونه قادراً لا بد من تعلقه بالمقدور وكل ما يتعلق بغيره فالعدم مزيل له . ألا ترى ان

(١) رقى: عرف . - (٢) رقى: زال . - (٣) رت: - . - (٤) ي: يكون هو . - (٥) هاهنا ص ٣٦ في رسم .

(١) « ابو القاسم بن سهلويه » هو من المعتزلة ومذكور في « كتاب المنية » المرتضى ص ٦٦ (Ed. Arnold) .  
(٢) ق : - عنه . - (٣) ق : - انه . - (٤) ق : الشئ . - (٥) ت : - اذا .

اوحينا ان نوجب كون المرید مریداً للزم في القديم جل وعز ان يريد بارادة معدومة ويكره بكارهية معدومة فيكون مریداً للشي الواحد كارهاً له . وانما صور هذا في القديم جل وعز لانه قد ثبت كونه مریداً بارادة لا في محل فليس يحتاج في كونه مریداً الى حلول ارادته فيه . فيقول قائل : فهذا هو المانع عند عدمها . ومتى صورت الكلام في احدنا كان للخصم ان يدفعه بهذا الوجه ولكن لا يتأتى في القديم تعالى ذلك . فثبت انه لا بد من تعلق الارادة عند الوجود دون العدم وكما يصح الاستدلال بكونه قادراً على انه موجود فكذلك بكل صفة حفظها هذا الحظ في التعلق بالغير كنعو كونه عالماً .

واذا قيل في كونه حياً انه يدل على ذلك فلاجل انه يدل على كونه مدركاً ولكونه مدركاً تعلق بما ادركه ولا يثبت التعلق الا عند الوجود . فعلى هذا يصح الاستدلال بكونه قادراً على انه حي . ثم بكونه حياً على انه مدرك . ثم يستدل بذلك على كونه موجوداً اذ ليس يفتر العلم بكونه حياً ومدركاً الى العلم بانه موجود . وعلى هذا يجب ان يصح الاستدلال بكونه مریداً على انه موجود لان العلم بكونه مریداً انما يقف على العلم بحكمته جل وعز وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه ولكنه تقدم القول في كونه عالماً وقادراً لان القول فيها اظهر وليس يحتاج فيها الى واسطة كما يحتاج في كونه حياً وكونه مدركاً او مریداً وكارهاً .

ثم ذكر في الكتاب فصلاً يتضمن ان صفة الوجود صفة واحدة في الذوات الموجودة ولعل ذكره ليبين ان حال القديم تعالى في كونه موجوداً لا يخالف حال ساير الموجودات لاجل وجودها فيجري من هذا الوجه مجرى كونه حياً وكون غيره حياً ويخالف كونه قادراً فان هذه الصفة فيه مخالفة لصفة القادرين منا وقد يكون كونه عالماً ومدركاً ومریداً وكارهاً مخالفاً لكون احدنا عالماً ومدركاً ومریداً وكارهاً لما ثبت من تغاير المتعلقات فيها .

والدلالة على ان صفة الوجود واحدة في الذوات ان الذي به يعرف اختلاف الصفات في الذوات اذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة هو ان تختلف احكامها فيتوصل باختلاف الاحكام الى اختلافها في انفسها كما ان الطريق الى معرفة اختلاف الذوات اختلافها في الاحكام التي تصح او يجب ان يستحيل . فصار المراد باختلاف الذوات ان بعضها لا يسد مسد بعض في الاحكام الواجبة او الصحيحة او المستحيلة . والغرض بتأنيها اتفاقها في هذه الاحكام . والغرض بتأنيها الصفات هو اتفاقها

القدرة اذا كانت موجودة ثبت تعلقها فان عدت زال تعلقها ؟ وليس العلة في ذلك الا العدم اذ لا امر من الامور يمكن تعلقه به اولى من العدم . وان كان اذا قال القائل ان العدم يحيل الصفة المقتضاة عن صفة الذات وعليها يقف التعلق فقد اعترف بما اردناه لانه قد صار العدم مانعاً من التعلق بواسطة وان لم يكن بنفسه مانعاً . وانما نعلم ثبوت صفة الوجود للقدرة وغيرها من الذوات على حد التفصيل فثبت لنا ان العدم الطاري يحيل التعلق الذي يتبع الوجود بان نقول : قد ثبت ان الفاعل يؤثر في حصول القدرة ولا صفة تتعلق بالفاعل الا صفة الوجود . فيجب ثبوت هذه الصفة له على التفصيل .

وبعد فانه لا بد من اختصاص القدرة بالقادرين منا ولا نثبت هذا الاختصاص الا عند الحلول وهو وجود مخصوص . فكيف يصح ثبوت كفيته الا تبعاً لثبوته وقد عرفت ان عند العدم يزول تعلق الارادة والقدرة بما يبين في موضعه . وقد اشار في الكتاب الى انه كان يجب عند ثبوت التعلق في العدم ان ثبت التضاد في العدم على ما يبين في موضعه .

فان قيل انما تخرج القدرة وغيرها عند العدم عن ايجاب الصفة للمرید لا عن التعلق بالمراد وانما ثبتون العدم مانعاً من التعلق بان تقولوا : كان يجب ان يكون المرید مریداً بارادة معدومة فلم اجريتم التعلق بالمراد مجرى التعلق بالمرید ؟

قيل له لانها جميعاً حكيان من اخص احكام هذه الذوات ولهذا لا فرق في معرفة صفتها الاخص بين ان يستدل علمها بايجابها كون المرید مریداً او بتعلقها بالمراد . فلو ثبت احد الحكمين لثبت الاخر . وعلى انه ليس بين التعللين تناف لاننا نقول : اذا عدت القدرة استحالة الفعل بها لخروجها عن التعلق ولخروجها عن ان توجب الصفة للقادر فبطل ما ظنه الخصم . وليس يلزمنا اذا جعلنا العدم موجباً لزوال التعلق ان يكون كل موجود متعلقاً او كل ما لا يتعلق لا يكون موجوداً لان كل ذلك عكس . والطرده في هذا الباب ان كل ما يتعلق بغيره فلا بد من ان يكون موجوداً . فهو كما يجعل من شرط العلة الموجبة الوجود ثم لا يجب في كل ما هو موجود ان يكون موجباً وفي كل ما ليس بموجب ان لا يكون موجوداً .

وقد دل في الكتاب على ان الارادة - وهي معدومة - لو تعلق بالمراد وقد

(١) رقى : لثبت . - (٢) ر : كيفية . - (٣) رقى : - و القدرة . - (٤) ت : الا . - (٥) ق : عند . - (٦) ق : ان ثبت التضاد في العدم . - (٧) ت : نستدل عليها . - (٨) ت : تعلقها . - (٩) ت : العليين . - (١٠) ق : - بها . - (١١) ق : خروجها .

(١) رت : لعله . - (٢) رقى : - تعالى . - (٣) ق : كما . - (٤) ق : ثبت . - (٥) ت : - هو .

في الاحكام التي تثبت لها <sup>(١)</sup>. فاذا لم تفرق في هذه الاحكام عرفنا تماثلها وان افرقت عرفنا اختلافها. فاذا صحّت هذه الجملة وكان حكم صفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذي يصحّ ذلك وقد عرفنا ان هذا غير مختلف في الذوات.

فكل موجود لاجل وجوده تظهر صفته المقتضاة عن صفة الذات <sup>(٢)</sup> وبوجوده يعرف ما هو عليه في ذاته فوجب ان تكون الصفة <sup>(٣)</sup> واحدة وان لا تختلف. ومتى وجدت بعض الذوات تميز عند الوجود والبعض تظهر له هذه الهية عند الوجود فلا تظن <sup>(٤)</sup> ان ذلك هو لاختلاف هذه الصفة في نفسها ولكن قد اختلف ها هنا ما تأثيره اكد واقوى من تأثير الشروط والامور التي تصحح وهو ما يؤثر في الصفة بطريقة الايجاب. فالجوهر لما هو عليه يؤثر في تميزه عند الوجود. وكذلك السواد فاختلف المقتضى لاجل ذلك لا لاختلاف الوجود في نفسه. ويحل هذا في باب محل تصحيح كون الحي حيا كون العالم عالماً انه وان كانت هذه الصفة <sup>(٥)</sup> واحدة فالاحيا يختلفون في كونهم عالمين. فاذا وجد في احدهم العلم بشي ولم يوجد في الاخر او وجد في غيره الجهل بذلك المعلوم فقد حصلنا على حالين مختلفين بل ضدّين لاجل اختلافهما فيما اوجب الصفة لا لاختلاف المصحح. فكذلك الحال في صفة الوجود.

فان قيل فهلا اختلف المصحح كما اختلف المؤثر لان لكل واحد منها ضرباً من التأثير.

قيل له لانا قد عرفنا ان المصحح قد يتفق والحكم يختلف لاجل اختلاف الموجب كما قلنا فيما يصحح كونه عالماً وجاهلاً من صحّة القلب وسلامته ومن كونه حياً لان ذلك <sup>(٦)</sup> وان كان واحداً فالاختلاف هو لاختلاف المؤثر لا غير فكذلك الحال في مسيلتنا.

فان قيل لو كان ما ذكرتموه دلالة على ان صفة الوجود صفة <sup>(٧)</sup> واحدة لدلّ على ان صفة المدرك بكونه مدركاً صفة واحدة بل صفة القادرين صفة واحدة لان كونه <sup>(٨)</sup> مدركاً يتعلق باخص الاوصاف التي للمدركات وهذا عام في كل مدرك ومدرك. وكذلك فكونه قادراً يتعلق باحداث الافعال ولا يكون تأثيره الا على هذا الحد وكونه عالماً يتعلق بالشبي على ما هو به فان جاز اختلاف هذه الصفات وكذلك صفة الوجود.

(١) ق: - التي تثبت لها (٢) ق: الذوات (٣) ت: صفة (٤) ر: تظن (٥) ر: الصفة (٦) ق: - لان ذلك (٧) ي: - صفة (٨) ق: كونه لا (٩) مدركاً.

قيل له ان في هذه الصفات اموراً تدل على الاختلاف هي بان تعتبر احق مما ذكرته. وذلك لان الصفات اذا كانت متعلقة باغيارها فتغاير المتعلق دال على اختلاف المتعلق. ومعلوم ان كل ما سأل عنه السائل فهو متعلق بالغير فاقضى ذلك الاختلاف في الصفات ولولا ان الامر كذلك لكان اذا لم يختلف حكم هذه الصفات في شي من الاشيا بدلنا ذلك على اتفاقها في انفسها. فاما صفة الوجود فلا متعلق لها فلم يحصل فيها ما يمكن ان يجعل سبباً للاختلاف وظهر الفرق بين الموضوعين.

فان قيل كل هذا الذي تقدم مبني على ان ها هنا صفة متحددة للذوات هي غير صفة الوجود ليصحّ لكم ان تقولوا ان الحكم الراجع الى صفة الوجود ظهور حكم الجنس <sup>(١)</sup> بها.

قال <sup>(٢)</sup>: وعندى انه لا صفة الا الوجود وهي في الذوات مختلفة. فاذا كانت في الجواهر فهو الذي يُعبّر عنه بالتحيز وان كانت في السواد فهو الذي يُعبّر عنه بالهية ثم كذلك ابدأ. وليس يمكنكم ابطال ذلك بشي من الوجوه التي <sup>(٣)</sup> تذكرونها من الفرق بين صفة الوجود وبين صفاته المقتضاة لانه <sup>(٤)</sup> اي شي تذكرونه هناك فهو مبني على ان صفة الوجود واحدة. وان هذه الصفات التي هي مقتضاة عن صفات الذوات <sup>(٥)</sup> مختلفة في الذوات وانتم بعد في ان صفة الوجود صفة واحدة. ألا ترى انكم ان قلتم ان في الذوات ما يتعلق وفيها ما لا يتعلق مع الوجود في الكل فيجب استبعاد بعضها بصفة غير الوجود. فلقال ان يقول: انه انما تتعلق هذه الذوات <sup>(٦)</sup> لاجل الوجود. والوجود فيها مخالف للوجود في غيرها. وكذلك ان قلت ان الوجود هو <sup>(٧)</sup> بالفاعل دون التميز. فلقال ان يقول: هما بالفاعل اذا <sup>(٨)</sup> ليس ها هنا الا ما هو بالفاعل. وكذلك ان اعتبر التصادم بين الذوات وقلت انه لا بد من استناده الى غير الوجود الذي قد حصل في المتماثل كان له ان يقول ان الصفة التي هي الوجود تتصادم في الذوات فالواجب ان يسلك في بيان ذلك احد طريقين. اما ان يقول لا يقع الكلام في ان صفة الوجود واحدة او مختلفة الا وقد وقع التسليم في ثبوتها مفصلاً ولا يكون كذلك الامع كونها غيراً للتحيز <sup>(٩)</sup>. واما ان يبين طريقة في هذا الباب غير مبينة على ان الوجود صفة واحدة بان نقول: قد ثبت ان التصادم في الذوات مختلف ففيه ما هو مشروط بمجرد الوجود وفيه ما يُشترط بالوجود في محل واحد او بان

(١) ت: للجنس (٢) ي: - قال ر: وقال عندي (٣) ت: الذي (كذا) (٤) ر: لان (٥) ر: القات (٦) ر: الذات (٧) ت: - هو (٨) ر: ر: و: ي: لو (٩) ق: غير التحيز.

يجرى هذا المجرى اذا كان الحكم راجعاً الى الجملة او الحلي . فلو كان الذي لاجله يقع التضاد بين الذات هو صفة الوجود دون صفة اخرى للزم ان تصير الصفة في بعض احكامها مشروطة بنفسها فيجب ان يكون الذي يتبعه التضاد غير ما هو شرط<sup>١١</sup> في التضاد فثبت ان هذه الصفة هي غير صفة الجنس . ثم ترتب عليه القول بانها صفة واحدة من حيث يظهر بها حكم الجنس .

فان قيل فعلى هذا يجب ان تكون صفة القديم بكونه موجوداً مماثلة لوجود غيره ومخالفة<sup>١٢</sup> له من حيث استحقتها للنفس دون الحوادث ويجب ايضاً على ما ذكرتم ان يكون وجوده مصححاً او شرطاً في ظهور صفاته كما قلتم في هذه<sup>١٣</sup> الموجودات الاخر .

قيل له ان بالوجود لا تقع المخالفة واذا لم تقع به في الاصل فكذلك بكيفية استحقاتها وانما يستند هو تعالى بوجوب الوجود له دون غيره . والقول بانه للنفس على طريقة « ابي هاشم » رحمه الله هو على ضرب من التجويز<sup>١٤</sup> . واما لفظة التصحيح ولفظة<sup>١٥</sup> الشرط فانا نتجنبها فيه تعالى لانه يقيد طريقة الانتظار والتجدد وليس هذه حاله تعالى ومتى اريد بذلك انه لولا الوجود لما صحّت هذه الصفات الاخر فالمعنى صحيح فهذه جملة<sup>١٦</sup> ما يشتمل عليه هذا الفصل .

### فصل

اعلم انه اذا ثبت انه تعالى موجود فالقسمة العقلية تقتضى في الموجود انه اما ان يكون وجوده عن اول او لا عن اول وذلك متردد بين النفي والاثبات . وما كان هذه سبيله لا يحتمل واسطة وانما يحتمل ذلك في اثبات امرين او ثلاثة لانه يحتمل ان يكون مقصوراً على ما ثبت ويحتمل ان يراد<sup>١٧</sup> على الثابت . فاما في النفي والاثبات فلن يتصور واسطة بينهما . ولكننا انما يدعى العلم الضروري بان الموجود اما ان يكون قديماً او محدثاً اذا كان العلم بالذات في الاصل ضرورياً . فان لم يكن كذلك وكان طريق الذات الدلالة فكيف يصح ان يعلم هذا الحكم فيها ضرورة؟ ولكن اذا سبق العلم بذلك على الجملة حملنا عليه التفصيل بطريقة الدعا اليه كما نقول مثله في العلم بقبح الظلم والعلم بان هذا بعينه قبيح اذا كان ظلماً .

فاذا صح ذلك لم يكن بد من ان يكون صانع العالم قديماً اذ لو كان محدثاً لقدح في احد اصول ثلاثة . فاما ان لا يحتاج بعض المحدثات الى محدث . وهذا يقدر في اصل اثبات الصانع . واما ان يؤدى الى وجود ما لا يتناهي من المحدثين ومحدثي

(١) رى : شرط . (٢) ت : مخالفة . (٣) ت : - هـ . (٤) ر : التجوز . (٥) ق : لفظ . (٦) ر : - جملة . (٧) رقى : يرد .

المحدثين وهذا باطل لانا قد دللنا على ان ما حصره الوجود فلا بد من تناهيه لقبوله للزيادة<sup>١٨</sup> . واما ان لا يصح وجود العالم المعلق وجوده بوجود ما لا يتناهي وانما يجب<sup>١٩</sup> وجود ما لا يتناهي لان محدثه اذا كان ايضاً محدثاً احتاج الى محدث . ثم كذلك الحال<sup>٢٠</sup> ابدأً فلا بد من قديم تستند هذه الحوادث اجمع اليه .

ثم الكلام في انه الذى احدها او غيره احدها<sup>٢١</sup> هو الذى تقدم من ان المحدث للاجسام لا بد من كونه قادراً لنفسه . واما تعليق حدوث العالم بحدوث ما لا يتناهي فلا شبهة في بطلانه لان ما لا يتناهي يجرى في امتناع حصوله مجرى الضدين . فكما ان تعليق<sup>٢٢</sup> وجوده بوجود الضدين يحيل وجوده اصلاً فكذلك تعليقه بما لا يتناهي . وان شئت دللت على انه قديم بان نقول قد ثبت انه قادر وثبت انه قادر لنفسه . وقد دللنا على انه لكونه قادراً لا بد من كونه موجوداً فاذا لم يكن لكونه قادراً ابدأً فيجب ان لا يكون لوجوده ابتدا وفي هذا القول تقدمه .

### فصل

وكما ثبت انه قديم لا اول لوجوده فيجب ان يكون باقياً ابدأً لا اخر لوجوده وليس يمكن ان نعلم انه لا اخر لوجوده بما به نعلم انه لا اول لوجوده اذ ليس معنى القديم الا انه لا اول لوجوده . فيجب ان تحتاج الى نظر اخر في ذلك . والاصل في ذلك ان كونه قديماً على حد حاله مع الاوقات كلها سوا<sup>٢٣</sup> وهو انه قديم لنفسه فليس بان يكون موجوداً في حال اولى من حال اخرى فيجب وجوده ابدأً .

وانما نعلم ان هذه الصفة مستحقة على هذا الحد لانه يستحيل ان يكون كذلك بالفاعل اذ من حق ما يكون بالفاعل ان يكون وجوده عن ابتدا ومن حق القديم ان لا يكون لوجوده ابتدا ولا يجوز ان يكون قديماً لمعنى لا يتوقت لان ذلك يقتضى في المعنى نفسه ان يكون قديماً لمعنى اخر على ما تقدم القول فيه . وان كان لو قيل انه قديم لمعنى قديم لكان الكلام في تجويز خروج المعنى عن الوجود كالكلام في القديم نفسه فلا يصير هذا عاصماً من جواز العدم عليه بل لا بد من استدلال بما قلناه . واما كونه قديماً لمعنى يتوقت فابعد لان في هذا تأخر العلة عن المعلول وهذا ظاهر البطلان . وغير ممكن ان يقال : ليس وجوده في الأول لوجود<sup>٢٤</sup> معنى بل هو نفسه ولكنه يصير الى حالة يكون موجوداً لمعنى يتوقت فيصح<sup>٢٥</sup> عدمه بعدم ذلك المعنى .

(١) ق : الزيادة . (٢) رت : يوجب . (٣) ق : - الحال . (٤) ق : - احدها . (٥) رى : تعلق . (٦) ق : سوى . (٧) رقى : لاجل . (٨) ق : فصح .

مخلاً بصحة وجوده وليس هذه حال القديم . و<sup>١</sup> كما لا يثبت فيه ما يجري مجرى الضد فكذلك لا يجوز اثبات ضد له فيجب ان لا يصح عدمه اصلاً . وتحقيق هذه الطريقة هو انه اذا صح وجوده ازيد من وقت واحد فقد تعدى ولا حاضر فيجب ان يصح وجوده ابداً ما لم يطرأ عليه<sup>٢</sup> ضد وعلى هذا اوجبتنا بقاً الجوهر حتى اذا وجد الضد يتبقى وان لا يتبقى الا به .

والكلام في ان لا ضد للقديم ظاهر وذلك لان من حقيقة الضدين ان يصح وجود احدهما بدلاً من الاخر . اما على طريقة التحقيق او على طريقة من التقدير ليثبت التضاد فيها . ومعلوم<sup>٣</sup> انه ان كان له ضد<sup>٤</sup> لم يخل من امرين : اما ان يكون<sup>٥</sup> قديماً او محدثاً وهو الذي اراده بالسؤال من بعد ان<sup>٦</sup> يكون له ضد بعد ان لم يكن ضداً له . فان كان ضده قديماً وجب القدرح في كون القديم قديماً من وجوب الوجود له لتقديرنا انه كان يصح وجود ضده بدلاً من وجوده . وهذا يخرج من ان يكون واجب الوجود اذ يقدرح في حقيقة الضدين على الوجه الذي ذكرناه . ولا يلزم على ما قلناه<sup>٧</sup> ان يصح وجود الاكوان المتضادة في الجهات بدلاً من غيرها حتى يصح وجود الكون في الثاني بدلاً من العاشر او وجوده في الجسم بالبصرة بدلاً من وجود ضده فيه ببغداد لانه وان لم يثبت التحقيق فيه فعلى ضرب من التقدير<sup>٨</sup> يمكن فان احد الكونين لو كان قد اوجده الله تعالى<sup>٩</sup> في الجسم حال حدوثه وهو في المكان الاول لكان يصح بدلاً منه ان يوجد في المكان العاشر . فقد تأتى فيه ضرب من التقدير ولولا امتناع الطفر على الجواهر لكان يصح في حال البقا منه مثل ما صح في حال الحدوث ولولا اختصاص مقدراتنا باوقات لتأتى منا مثل ما تأتى منه جل وعز وليس ينتقص ما تقدم بالجواهر والفتا . فيقول قابل : الفنا اختص<sup>١٠</sup> في الوجود بوقت دون الجوهر فاذا كان وقت وجود الفنا اليوم مثلاً فاولد الله الجوهر في غد هذا اليوم فقد صح منه ايجاد احد<sup>١١</sup> الضدين . ولا يمكن ان يقال : بوجوده<sup>١٢</sup> بدلاً من صاحبه لأن ذلك الفنا<sup>١٣</sup> قد يقضى وقته . وذلك لان هذه القضية غير واجبة<sup>١٤</sup> في اعيان الاضداد بل يكفي ان يثبت في اجناس الاضداد ومعلوم انه ليس الذي يضاد الجوهر جزءاً واحداً من الفنا .

فاذا كان كذلك لم تكن هاهنا حال الا وكما يصح منه تعالى ايجاد الجوهر يصح ايجاد فتاً بدلاً منه . فصارت هذه الطريقة مستمرة في الاضداد وتمتعة في القديم

(١) ت ق : - . و . - (٢) ر ت ي : - عليه . - (٣) ر : يكون له ضد . - (٤) ر ق : انه . - (٥) ق : ذكرناه . - (٦) ر : التقريب . - (٧) ر ق : - تعالى . - (٨) ر ي : يختص . - (٩) ر ق : - احد . - (١٠) ق : يوجد . - (١١) ق : الفنى . - (١٢) ت : واجب (كذا) .

وهذا لان الصفة وهي واحدة محال ان تستحق معنى بعد استحقاقها للنفس وعلى انه انما يصح القول بانه يصير موجوداً معنى محدث بعد ان يعتقد جواز العدم عليه فيطلب بصحة العدم عليه وجه بدلالة انه لو اعتقد معتقد استحالة العدم عليه لم يصح ان يعتقد ان وجوده لا يصير الى حد يستحق معنى محدث فكيف يصح<sup>١٥</sup> .

والحال ما ذكرناه ان يتوصل الى جواز العدم عليه بما لا يثبت لولا جواز العدم عليه ولا يجوز ان يجعل قديماً لصفة من صفاته لان تلك الصفة ان كانت متحددة فكيف تستحق الصفة المستدامة ابداً لاجلها؟ وفي هذا نحو ما قلناه من كونه قديماً لمعنى محدث . ومتى كانت دائمة ايضاً كدوام كونه قديماً فليس بان يكون قديماً لاجل تلك الصفة اولى من ان يثبت على تلك الصفة لاجل كونه قديماً .

وبعد فتلك الصفة حالها في امتناع خروج الموصوف بها عنها كحال كونه قديماً من حيث استحققت للنفس ولا بد في الذات من ان تكون على صفة لاجلها يصح ان نعلم وهذا المعنى ثابت في كونه قديماً .

وبعد فساير صفاته في حكم المترتب على الوجود ويكون الوجود جازياً مجرى الاصل فيها . فكيف يجوز ان يكون لكونه على بعض تلك الصفات يكون موجوداً؟ فثبت انه جل وعز قديم لنفسه فيجب ان تجرى ساير الاحوال في ذلك<sup>١٦</sup> مجرى واحداً كما انه لما كان عالماً بنفسه وكانت حال<sup>١٧</sup> المعلومات حالة واحدة معه كان عالماً بالكل .

فان قيل فهلا كان موجوداً الى حد ثم يجب عدمه في ذلك الوقت فيخرج في هذه الحالة من وجوب الوجود له ويجرى مجرى ما لا يبقى من الاعراض لانه تكون له حاله يوجد فيها ثم يجب عدمه من بعد؟

قيل له لان<sup>١٨</sup> الذي صح وجوده في حال ثابت في كل حال وهو ما عليه في ذاته وما لا يبقى من الاعراض لم يصح وجوده لما يرجع الى ذاته بل انما يصح وجوده في حالة واحدة لما يرجع الى حال القادر . ثم يكون ما بعد ذلك الوقت<sup>١٩</sup> في وجوب عدمه كما قبل هذه الحالة لانه في كل حال بالعدم احق منه بالوجود الا في الوقت الذي يصح من القادر عليه ايجاده فاين احدهما من الاخر؟

وبعد فقد ثبت انه تعالى باق والباقي لا يجوز ان ينتفى الا بضد او بما يجري مجراه . وانما يتأتى ما يجري مجرى الضد فيها يفتقر في وجوده الى غيره فيكون عدمه

(١) ي : في الماشى « فيطلب صحة العدم عليه وجه بدلاته انه لو اعتقد معتقد استحالة العدم عليه صح » . (٢) ق : - في ذلك . - (٣) ق : حالة . - (٤) ق : ان . - (٥) ق : - الوقت .

ضدين والحال هذه ؟ بل كيف يكونان موجودين ابدأً مع تضادهما ؟ فهذه طريقة القول في ذلك . وليس يقول قائل : ان القديم يصح عدمه وانه بطراً ضده<sup>١</sup> فينفيه . ولا أن القديم له ضده . ولكننا ذكرناه لاحتمال قسمة العقول اياه والذي يشبه من المذاهب ما تقوله « الثنوية » من ان احد الاصلين بصفة النور . والاخر بصفة الظلمة . وان كان عندنا لا يثبت التضاد بذلك<sup>٢</sup> . واقرب من هذا ان يعتقدوا تضاد صفتيها . وعلى كل حال . فاذا احتمل العقل ذكره اورداً ما يفصده<sup>٣</sup> كما يورد الكلام في نفي بان<sup>٤</sup> لله تعالى صفة كصفته في كل وجه وان لم يكن في ارباب المذاهب من يقول به .

والذي اورده رحمه الله في خلال هذه الجملة من الاحتجاج لامتناع العدم على القديم بانه لو جاز عدمه لم يثبت دوام الثواب لانه انما يثبت دائماً بعد ان لا يصح عدم القديم جل وعز ولو لم يثبت الثواب على طريقة الدوام لم يحسن التكليف فهو على وجه التقريب والتأكيد . والا فللاستدلال على ان القديم لا يصح عدمه بحسن التكليف بعيد لانه ما لم يثبت كونه قادراً لنفسه وان خروجه عن كونه قادراً لا يصح لا يمكن العلم بدوام الثواب . فان وقف العلم بحسن التكليف على ادامة الثواب وكان العلم بدوام الثواب هو تابع للعلم بان العدم عليه تعالى غير جائز . فقد صار المستدل بهذا مستدلاً بفرع الشيء على أصله فيجب ان يكون العمدة ما تقدم . والحمد لله وحده<sup>٥</sup> وصلواته على محمد<sup>٦</sup> النبي وآله والسلامة .

يتلوه ان شا الله باب في انه تعالى يصح ان يريد ويكره .

لو كان له ضد<sup>١</sup> لانه يصير قدحاً في وجوب الوجود له . وكما ان هذه الجملة تبطل ضداً قديماً فكذلك تبطل ضداً محدثاً لانه لا تثبت بينهما حقيقة التضاد من صحة وجود كل واحد منهما بدلاً من الاخر لان هذا المحدث لا يصح وجوده فيما لم يزل بدلاً من وجود القديم لانه لو صح ذلك لخرج عن ان يكون محدثاً ولحق بالقديم . فصح بهذه الجملة انه لا يجوز عدم القديم اذ لم يكن له ضد<sup>٢</sup> ولا ما يجري مجراه . وما يدل على ان القديم لا ضد له ما قد تقرر ان من حق كل ضدين ان تكون صفة احدهما بالعكس من صفة الاخر فيما يرجع الى ذاته . فاذا كان القديم جل وعز موجوداً لنفسه قادراً عالمياً حياً لنفسه فيجب في ضده - لو كان له ضد - ان يكون معدوماً لنفسه عاجزاً لنفسه جاهلاً لنفسه وهذا محال فيجب ان لا يكون له ضد . وانما نعلم انه لا يجوز كونه معدوماً لنفسه لان المعلوم ليس له بكونه معدوماً حال . فكيف يضاف الى النفس ؟ فهكذى<sup>٣</sup> العاجز لا حال له بكونه عاجزاً . واما في الجاهل فهو - وان كان له بكونه جاهلاً حال - فغير جائز استحقاؤه اياها للنفس بدلالة انه كان يجب ان يكون جاهلاً بكل ما يصح كونه مجهولاً فهذا يقتضى ان يكون على صفتين ضدين بان يجهل ما هو متضاد في نفسه او يعتقد الشيء ونفيه كاعتقاد من يعتقد ان البقا لا يبقى واعتقاد من يعتقد باقياً . فيثبت انه لا يجوز ان يكون له ضد .

فان قيل لم لا يجوز ان يكون ضده الذي يضاده بكون له صفة بالعكس من صفة<sup>٤</sup> الذاتية دون هذه الصفات التي عدتموها<sup>٥</sup> ؟

قيل له لانه لو كان له ضد يستحق صفة<sup>٦</sup> بالعكس من صفة لاقتضت تلك الصفة فيه ضد ما اقتضته هذه الصفة . وكان يؤدي الى ان يكون ذلك الثاني عاجزاً لنفسه جاهلاً لنفسه معدوماً لنفسه فيؤول<sup>٧</sup> الامر الى ما قلناه . وعلى هذا لما كان للسواد صفة ذاتية تقتضى هبة<sup>٨</sup> مخصوصة لم يكن بد<sup>٩</sup> من ان يكون البياض لصفته الذاتية يقتضى<sup>١٠</sup> صفة بالعكس من هذه الصفة . فصح بهذه الجملة انه لا ضد للقديم اصلاً .

وما يوضح ما تقدم انه اذا كان ضده عاجزاً لنفسه جاهلاً لنفسه ومعلوم ان هاتين الصفتين لا يثبتان الا عند الوجود فيجب ان يكون هذا الثاني ايضاً موجوداً لنفسه قديماً لنفسه<sup>١١</sup> . فاذا صح ذلك وجب الاشتراك في القدم تماثلهما . فكيف يكونان

(١) ي : ضد . - (٢) ي : في ذلك . - (٣) ي : يفسره . - (٤) ي : ثان . - (٥) رى : - وحده . - (٦) ي : على رسوله محمد .

(١) ق : وهكذا . - (٢) ر : صفة . - (٣) ت : عدتموها . - (٤) ر : فيقول . - (٥) ي : مقتضى . - (٦) ر : ي : - لنفسه .



## السفر الرابع من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد

وهو<sup>١</sup> من جمع الشيخ الجليل ابي محمد

الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله جميعاً<sup>٢</sup>

---

(١) رت ١ - السفر - ٢) ر: - لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وهو - ٣) ر: - جميعاً.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
فِيهِ اسْتَعِينُ وَعَلَيْهِ اتَوَكَّلُ وَبِهِ اَحْوَلُ وَالْقُوَّةُ (١)

بَابُ فِي اَنْتَعَالِي يَصِحُّ اَنْ يُرِيدَ وَيَكْرَهُ

اعلم ان هذا الباب اتصاله بباب العدل اقوى من اتصاله بباب التوحيد ولكنه اراد ذكره هاهنا لما عدّ الكلام في صفاته جل وعز وما يصح عليه وما لا يصح .  
وان كان يريد اعادته في موضع اخر من الكتاب متصلاً بالكلام في القرآن ويدكر فيه كل ما يتصل به . والذي به يعرف كونه ممن يصح ان يريد ويكره ان من حق كل قادر حي ان يصح كونه فاعلاً . وكما يصح كونه فاعلاً يصح ان يكون فاعلاً لفعله على وجه دون وجه ولن يكون كذلك الا وكونه مريداً او كارهاً صحيح لانهما اللذان يوثران في وقوع الأفعال على وجه دون وجه . والكلام في الوجوه التي اذا وقعت عليها افعاله دلّ على انه مريدٌ وكارهٌ تذكره من بعد ان شا الله .

فاما من زعم انه لا يصح كونه مريداً بعد ان لم يكن لان في ذلك صحة التغيير عليه وكما لا يكون متغيراً فكذلك لا يصح كونه متغيراً . فذلك مما يصلح ان نورد من منع من كونه مريداً اصلاً وان نورد من منع من كونه مريداً بارادة محدثة بل نشبته مريداً لنفسه .

والاصل في هذا الباب ان التغيير فايدته التغيرات (٢) بان يصير الشيء غيراً لما كان . وقد يستعمل لفظ التغيير في المحل اذا حدث فيه معنى لم يكن من قبل كما يقال في الاسود انه يُغير بشبوت البياض بعد السواد وكما يقال في النطفة انها (٣) تغيرت بان صارت علقة لحديث (٤) معان (٥) مخصوصة فيها . فاما حصول صفة للذات بعد ان لم يكن فلن يستعمل فيه لفظ التغيير وعلى هذا اذا اراد احدنا الشيء ابتداء لا يقال قد تغير وانما يشبه ذلك اذا اراد بعد الكراهة او كره بعد الارادة . وكذلك فان علم

(١) رقي ي: - فيه استعين ... والقوة . - (٢) ت : فالدته التي لتغير . - (٣) ق : بانها . - (٤) ق : بحدوث . - (٥) ت : معاني .

احدنا شيئاً لم يعلمه من قبل او ادرك ما لم يكن مدركاً له من قبل لم يستعمل لفظ التغيير فيه فذلك خطأ اذ من جهة العربية . فان اراد بذلك حصول صفة بعد ان لم تكن فالمعنى صحيح ولكن العبارة مذخولة وان اراد<sup>١١</sup> حقيقة اللفظة . فعلوم استحالاته فيه تعالى بان يريد ما لم يكن مزيداً له وليس في ذلك ما نوجهه على ما ظنوه كما لم يثبت مثله في الشاهد . والذي الزمهم في الشاهد من وصف القديم بانه علم وجود الدنيا بعد ان لم يوصف بانه عالم بوجودها . فذلك الزام عبارة والا فعندنا ان الصفة صفة واحدة . وما الزمهم من كونه مدركاً بعد ان لم يكن مدركاً فذلك مما لا يقول القوم به اعني من منع من كونه مزيداً اصلاً . فاما من أجازته . واثبته لنفسه كذلك فإبراده عليه ممكن لأنه يقول انه مدرك للمدركات عند وجودها . والذي الزمهم من انه اذا جاز كونه فاعلاً بعد ان لم يكن جواداً بعد ان لم يكن جواداً ولم يلزم أن يتغير . فكذلك كونه مزيداً فهذا وان كان غير مستقيم على طريقتنا لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً فهو لازم للقوم لأنه ليس معنى المزيد عند القوم الا فعله للارادة كما ليس معنى الجواد الا فعله للوجود .

وهذا يجيب عن انفصالهم ان التغيير في المزيد يرجع اليه وفي الجواد يرجع الى وجود الجواد لان عندهم ان التغيير في المزيد<sup>١٢</sup> ايضاً يجب رجوعه الى ذات الارادة من حيث ليس له بكونه كذلك حال عندهم كما ثبت مثله في الفاعل . فان اقتضى في احد الموضوعين رجوع التغيير<sup>١٣</sup> الى ذات الارادة فكذلك في الفعل والا فيجب ان يستوي<sup>١٤</sup> في رجوع التغيير<sup>١٥</sup> الى ذات<sup>١٦</sup> المزيد<sup>١٧</sup> والفاعل وعلى ان هذا الفرق بين الامرين غير مؤثر لانا نقول : تستوي حاله جل وعز في كونه جواداً ومزيداً لأنه يفعل في كلي الحالين معنى هو الجود ومعنى هو الارادة ثم يفترقان فيوجب احدهما كونه على صفة<sup>١٨</sup> دون الاخر فلا يجب<sup>١٩</sup> حصول تغيير على ما ظنوه .

ومتي كان مذهب القوم انه تعالى بوجود الدنيا لا يوصف بكونه قادراً عليها ثم يعود قادراً عند عدمها فقد قالوا يحصل هذه الصفة بعد ان لم تكن فيلزمهم التغيير<sup>٢٠</sup> ايضاً . وان كان مذهبهم نحو ما اختاره « شيوخنا » المتأخرون من ثبوت الصفة وان تعلقها يزول فالالزام ساقط عنهم .

### فصل

ولما بين صحة كونه مزيداً اشار الى ما يدل على ثبوت الصفة له وتفصيل القول

(١) رى : ارادوا . - (٢) ر : - يرجع اليه . . . في المزيد . - (٣) ق : التغيير . - (٤) ق : ي . يستوي . - (٥) ق : ي : الذات . - (٦) ر : ق : ي . - (٧) ق : صفة . - (٨) ر : يوجب . - (٩) ق : ي : التغيير .

فيه سيعود في باب الارادة . وجملة القول فيه ان كل فعل من افعاله يقع على وجه دون وجه . فالاستدلال به على انه تعالى يريد ممكن ما لم يكن ذلك من باب ما يتأخر العلم بوقوعه على هذا الوجه عن العلم بانه يريد نحو العقاب الذي يفعله بالمعاقبين . فانه بالقصد ينصرف الى العقاب . ولكن الابتداء بالاستدلال بذلك غير صحيح وما خرج عن ذلك فكله يدل على ثبوت هذه الصفة من نحو وجوه<sup>١</sup> الخطاب .  
والمعاقب التي وقعت عليها الالام في الدنيا والوجوه التي وقعت عليها افعاله التي تعد في النعم . وكذلك ما يفعله فينا من شهوة القبيح والتمكين<sup>٢</sup> منه الى ما شاكل ذلك . وان كان<sup>٣</sup> بعض ذلك اظهر من بعض على ما ثبت في الخطاب انه اظهر دلالة من غيره . فاما الدلالة على انه كاره فمخصوصة بالنهاي وما يجري مجراه ولا توجد في افعاله ما يدل على كونه كارهاً لانه ليس يصح كونه كارهاً لشي من افعال نفسه ويصح بل يجب ان يريد جميع افعاله الا ما لقوله في الارادة نفسها . فصار ما يدل على كونه كارهاً ينقص عما يدل على كونه مزيداً وان كانت الطريقة في الاستدلال لا تختلف اعني باعتبار الوجوه لكن الباب الاول اوسع من الباب الثاني .

### فصل

وانما تدل الافعال اذا وقعت على هذه الوجوه على كونه مزيداً دون نفس الارادة بل تثبت الارادة باعتبار ثاب ونظر مجدد وهذه الحالة يعرفها احدنا من نفسه ومن غيره ضرورة في بعض الحالات وتكفي في ثباتها احالة المر على ما يجده من نفسه . وان كنت اذا اردت التجديد بلفظة فالاقرب ان تقول : الحالة التي لا اختصاص احدنا بها يصح ان توقع ما اراده<sup>٤</sup> على وجه دون وجه اذا كان قادراً عليه كما نقوله<sup>٥</sup> مثله في كونه عالماً لانه قد يريد فعل الغير كما يعلم فعل الغير فيقدر ثبوت قدرته عليه . فيتأتى منه ايقاعه على هذه الوجوه ولا يبطل هذه الجملة بالارادة التي تتعلق بنفس الحدوث فيقال : لا يتأتى فيها هذا التقدير . وذلك لانها بان تقدر انها لم تتعلق بالحدوث يصح تعلقها بالوجه الزايد ويصح ايضاً لو كان الفعل يحدث على وجهين حتى يكون له صفتان بالحدوث ليصح<sup>٦</sup> بالارادة ان يحدث على احدهما دون الاخرى . فالصحيح اذا اردت تحديد هذه الصفة ان لا تتجاوز ما ذكرناه . وان كان قد جرى<sup>٧</sup> في كتب اصحابنا انها الصفة<sup>٨</sup> التي لمكانها يحصل الفعل دون غيره مع العلم بهما ولكن هذا<sup>٩</sup> مدخول من وجهين . احدهما ان الذي لاجله يحصل

(١) ت : وجود . - (٢) ق : التمكن . - (٣) ر : كان . - (٤) ق : اراد . - (٥) ي : تقول . - (٦) ق : لصح : يصح . - (٧) ر : ي : يجري . - (٨) ق : - الصفة . - (٩) ق : هذه .

التعلل دون ضده هو الداعي لا الارادة كما نقول<sup>١١</sup> في الممنوع من الارادة. والثاني انه قد يقع منه احدى الارادتين دون ضدها لا للارادة. ومن شأن الحد الطرد والعكس. فالواجب ان نسلك على<sup>١٢</sup> ما ذكرناه من الطريقة. وهذه الصفة وان يثبت في الغائب للاستدلال بالشاهد عليه فطريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب في ذلك مفارقة للطريقة في كونه قادراً<sup>١٣</sup> و<sup>١٤</sup> عالماً. وذلك لانا نعرف هذه الصفة من انفسنا ثم نعرف لها حكماً فاذا عرفنا هذا الحكم في فعله تعالى حكمنا بثبوت<sup>١٥</sup> هذه الصفة له وكونه قادراً وعالماً نعرفه في الشاهد بدلالة. ثم نقول: فمثل تلك الدلالة وهي<sup>١٦</sup> صحة الفعل او الفعل المحكم موجود في الله جل وعز فلا بد من كونه على هاتين الصفتين فلا يكون ذلك من باب الاشتراك في العلة او الدلالة.

١٠ فليس لاحد ان يقول: اذا عرفتم هذه الصفة ضرورة في الشاهد فكيف يتأتى القياس فيها لانا نعرف حكمها بدلالة وعلى هذا الحكم تثبت المقايسة لا على الصفة نفسها. فهذه طريقة القول في ثبوت هذه الصفة شاهداً وغائباً.

١٥ واعلم ان هذه الصفة وهي كونه مريداً مزية على ساير المؤثرات والامور المتعاقبة باغيارها. ولها مزية ايضا على كونه كارهاً. فصارت اوسع المؤثرات تأثيراً. وبيان ذلك ان كونه قادراً لا يتعدى طريقة الاحداث وكونه عالماً لا يتعدى طريقة احكام الافعال. وكونه ناظراً او نفس النظر لا يؤثر الا في وقوع الاعتماد علماً. وكونه مشتبهاً لا يؤثر الا في الالتئاذ عند الادراك. وكونه نافرماً بالعكس من ذلك. وكونه كارهاً انما يؤثر في كون الخطاب<sup>١٧</sup> نهياً او زجراً او تهديداً. وانت اذا راعيت كون المريد مريداً عرفت اتساع تأثيره فانه يؤثر في الخطاب في وقوعه على وجوه مخصوصة يطول ذكرها. ثم يؤثر في الفعل بان يصير حكمة وحقا ونعمة وطاعة وقربة الى الله جل وعز. فيصير لارادة المطاع فعل المطيع طاعة ويصير فعل المطيع طاعة بان اراده. ويصير الضرر عقاباً بالقصد. ويصير المدح والتعظيم كذلك بالقصد ويطول تفصيل ذلك.

٢٥ وقد نهينا على الطريقة فيه<sup>١٨</sup>. فثبت بهذه الجملة انه تعالى قادر عالم حي موجود سميع بصير مدرك للمدركات مريد كاره وهذه هي الصفات<sup>١٩</sup> التي تثبت للتقديم جل وعز وان كانت رتبها تختلف<sup>٢٠</sup>. ففيها ما يثبت في كل حال ككونه<sup>٢١</sup> قادراً

عالمًا موجوداً قديماً حياً سميعاً بصيراً. وفيها ما يتحدد ككونه مدركاً ومريداً وكارهاً. والخلاف فيها اجمع يعظم وان كانت تتفاوت<sup>٢٢</sup> ايضا ضرباً من التفاوت فلا تكون حال من نفي<sup>٢٣</sup> كونه مريداً كحال من نفي كونه قادراً عالماً. وان كان الثاني له على الحقيقة عظيم الخطأ. وهكذا يعظم خطأه اذا نفي كونه مدركاً على الحقيقة حتى اثبت بصفة الاعمى الاضم<sup>٢٤</sup> فيجب ان نحافظ على اصول هذا الباب ليلاً<sup>٢٥</sup> يقع فيها الخطأ.

(١) ي: قوله. (٢) ت: ي: عل. (٣) ت: ق: و. (٤) ت: ق: ي: ثبوت. (٥) ر: ق: ي: هو. (٦) ت: كيف. (٧) ق: ي: خطابه. (٨) ق: ي: فيه. (٩) ت: الصفة. (١٠) ق: كان ترتيبها يختلف. (١١) ر: لكونه.

(١) رق: كان يتفاوت. (٢) ت: نفا. (٣) رق: والاضم. (٤) ت: لان لا.

لا بدّ في المختلفين من اختصاص احدهما بصفة ليست للاخر اصلاً ان<sup>١١</sup> نقول :  
 الاصل في معرفة الاختلاف بين<sup>١٢</sup> الذوات هو الادراك وما عداه مرتب عليه مشبه  
 به . فنقول : لا بدّ في كل ذاتين مختلفتين من ان تثبتا على وجه لو تناوّلها الادراك  
 لفرقنا بينهما وليتّزنا احدهما<sup>١٣</sup> من الاخرى . ولا طريق للتمييز بينهما اذا قدرت<sup>١٤</sup>  
 الادراك فيها الا بان يستبدّ احدهما بصفة ليست للاخر والا فلو وقع الاشتراك في  
 صفتها لبطل التمييز وبتلان<sup>١٥</sup> ان التمييز بينهما مع الادراك بطلان للخلاف اصلاً .  
 فاذا تقرّرت هذه الجملة وكان المعلوم ان القديم جل وعز لو قدر مريباً لما صحّ تعلق  
 الادراك به على شي من الصفات<sup>١٦</sup> التي قد ذكرناها لمشاركة غيره فيها في الاصل  
 وما يختص به من الوجوب هو بما<sup>١٧</sup> لا يدخل تحت الادراك لانه يرجع به الا<sup>١٨</sup> انه  
 كان عليها من قبل او سيكون او ان زواله عنها لا يصحّ او ان ضده لا يصحّ عليه  
 وشي من هذا لا يتناوله الادراك . وانما يتناوله على صفة هي حاصلة ثابتة في الحال  
 فيجب ان لا بدّ من صفة اخرى على ما ذكرناه . وهذا القياس مستمر . فان هذه  
 الحوادث وان كان الادراك لا يتناوّلها على صفتها الذاتية فليس يخرج عن<sup>١٩</sup> ان يتناوّلها  
 على صفة ليست لمخالفتها فالباب يطرد<sup>٢٠</sup> .

وهذين الطريقتين اثبت « ابو هاشم » هذه الصفة . احدهما انه لا بدّ من ادراكه<sup>٢١</sup>  
 على صفة لو ادرك لما ادرك الا عليها . والثاني انه اذا لم يكن بدّ من وقوع المخالفة  
 ولم يصحّ وقوعها بمجرد هذه الصفات ولا بكيفيتها فليس الا طلب صفة اخرى .  
 وربما قال مع هذا انه تعالى يخالف ما خالفه بكونه قديماً وقادراً وعالمًا وحيًا لان غيره  
 لا يستحقها على هذا الوجه . ولان استحقاق ذلك ينبي عن استحقاق الصفة الذاتية  
 فما اقتضى ان لا تثبت لمخالفة تلك الصفة يقتضى ان لا تثبت هذه الصفات على  
 هذا الوجه لغيره لان وجوبها طريق الى تلك الصفة ولا يجوز اختلاف طريق الاستدلال  
 بالادلة . ويشير الى ان كلام من تقدم من الشيوخ يوافق ذلك وان كانوا لم يفصلوا  
 القول فيه تعالى<sup>٢٢</sup> على هذا الحدّ وغير جاز ان يقال : هلا كان الذي به تقع المخالفة  
 كونه قادراً لنفسه لان هذه صفة لا يشاركه فيها غيره بل ما يستحقه احدنا مخالف  
 لما يستحقه هو من حيث لا يقع الاتفاق في هذه الصفة اصلاً فيخالف كونه عالمًا<sup>٢٣</sup>  
 فانه قد يقع فيه الاتفاق وكونه حيًا موجوداً لا بدّ من الاتفاق فيها . وذلك لانه لو  
 كان الخلاف مقصوراً على هذه الصفة لما صحّ فيها ان تكون مشروطة ولا في حكم

(١) ي : بان (٢) ت : في (٣) ي : احدهما (٤) ر : قدر (٥) ق : وفي بطلان .  
 (٦) ق : الصفات له (٧) ر : ق : ما (٨) ي : ال (٩) ت : عن (١٠) ق : ي :  
 مطرد (١١) ر : ق : اثباته (١٢) ر : ي : تعال .

## باب في هل يختص تعالى بصفة سواها

اعلم انه لا بدّ من ان نعرف الصفات التي قدمنا القول فيها للقديم جل وعز وان  
 نعرف انه<sup>١</sup> يستحقها لا لمعنى على ما يقوله مخالفونا وانه جل وعز مخالف للحوادث  
 ليصحّ ان يجزى الكلام في ان مخالفته لها بماذى . والذي عليه جميع<sup>٢</sup> علماء التوحيد  
 انه تعالى مخالف للحوادث بما يرجع الى ذاته وانه تجزى عليه الصفات التي عددناها  
 للنفس فيقال : هو قادر لنفسه عالم لنفسه حي قديم لنفسه .

ثم اختلفوا فظاهر الكلام « ابى علي » وغيره يدلّ على انه مخالف ببعض هذه  
 الصفات نحو كونه قديماً او قادراً لنفسه وانه لا صفة غير هذه الصفات . وقالوا :  
 ثبتت المخالفة بين القديم وبين غيره بوجوب هذه الصفات له دون ما سواه . وليس  
 من الواجب ان يكون المخالف لغيره مخالفاً له بصفة ليست الا له بل تصحّ مخالفته له  
 بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا نستحقه سواه على ذلك الوجه<sup>٣</sup> لان في كل  
 واحد من الحاليين<sup>٤</sup> تثبت<sup>٥</sup> المخالفة . وقياس هذا يقتضى في احد السوادين انه لو  
 كان كونه سواداً واجباً وكون الاخر سواداً جازي لوجب اختلافهما وهكذا الحال  
 في ساير هذه<sup>٦</sup> الذوات . ولكن لما كان استحقاق الكل على سوا<sup>٧</sup> لم تثبت المخالفة .

والذي حقه « ابو هاشم » ان قال : اذا لم يكن بدّ من المخالفة فيجب ان  
 تثبت لاحد المختلفين ما لا تثبت للاخر اصلاً ومعلوم ان المشاركة في كونه قادراً  
 وعالمًا وحيًا وموجوداً واقعة وان الذي حصل من الوجوب لا يؤثر في الخلاف لانه اما  
 ان يرجع به الى استحقاقه لها على الاتصال والدوام او يراد به انه لا يزول عنها في  
 المستقبل او لا يصحّ ضدها عليه .

والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفي ولا بما كان الموصوف عليه من قبل او سيكون  
 عليه من بعد . وانما يجب ان يكون الخلاف الثابت في كل حال الامر هو ثابت في  
 كل حال . واذا لم تقع المخالفة بالوجوب فليس له الا بمجرد هذه الصفات وقد شاركه  
 فيها مخالفه وهذا باطل . فليس الا اثبات صفة ذاتية ليست الا له . ويدلّ على انه

(١) ت : ان (٢) ق : جميع (٣) ق : الوجه (٤) ي : الحاليين (٥) ق : تقتضى .  
 (٦) ت : هذه (٧) ق : سوى .

والاصل في ابطال هذه المقالة<sup>١١</sup> ان اثبات صفة له تعالى<sup>١٢</sup> من دون دلالة الفعل عليها بنفسه او بواسطة تؤدى الى الجهالات وتقتضى ان لا تقتصر على مائة واحدة دون مائيات كثيرة. ومعلوم ان الفعل بمجردة او بوقوعه على وجه دال على كونه قادراً وعالمًا ومريدًا وكارهاً وبواسطة دال على كونه حياً موجوداً وبواسطتين على كونه مدركاً. ومتى كانت هذه الصفات واجبة له دون غيره انبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست الا له على ما اثبتته «ابو هاشم» رحمه الله. فان كان «ضرار» حيث قال بالمائة يرجع<sup>١٣</sup> الى ما يقوله «ابو هاشم» فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة لانه لا يقال في الله تعالى<sup>١٤</sup> ما هو من حيث انه<sup>١٥</sup> يقتضى امكان الاشارة الى صفة من صفاته يكون منها على ما لم يذكره كما يقول: ما عندكم فيقول ثوب او سيف<sup>١٦</sup> او غير ذلك ويجرى<sup>١٧</sup> هذا مجرى الكيفية لانها تستعمل في الهيات والصور والكمية لانها تستعمل فيما تدخله الزيادة والنقصان ولكن المعلوم من حال «ضرار» انه غير قاصد الى ما قصده «ابو هاشم». ألا تراه يقول: لا يعلمها الا هو. وليس هذا مذهب «ابو هاشم» وقد ناقض في ذلك ايضا من حيث اثبتته في الاخرة مرثياً عليها فلا بد من ان يعلمه غيره عليها. وعلى انه اذا صح فيه ان يعلم نفسه عليها صح ان يعلمه غيره عليها باعلامه اياه والا خرج عن صحة كونه معلوماً له ايضا.

فان قال اردت بذلك<sup>١٨</sup> الصفة التي اثبتها «ابو هاشم» فانه تعالى يعلم من حكمها ما لا نعلمه<sup>١٩</sup> نحن.

قيل له ليس الامر كما<sup>٢٠</sup> قدرت لانه لا متعلق لهذه الصفة فيكون جل وعز عالمًا منها ما لا نعلمه وانما حكمها وجوب الصفات الاربع عنها. وهذا مما قد عرفناه ايضا. وعلى انه اذا اراد هذا المعنى فحالته جل وعز في كونه قادراً وعالمًا ومريدًا ومدركاً كحالته في تلك الصفة فهلا جعل لكونه قادراً ايضا مائة ولكونه<sup>٢١</sup> عالمًا مثل ذلك؟ فبطلت هذه المقالة اصلاً. والذي حكيناه عنه لو اوجب اثبات مائة واحدة لأوجب اثبات مائيات كثيرة. فان الانبياء عليهم السلام<sup>٢٢</sup> موصوفون بانهم اعلم بالله منّا وكذلك الملائكة. واحوال العلماء في ذلك مختلفة. فذلك اذا محمول على انه تعالى يعلم من حال مقدوراته ومعلوماته ومدركاته ومراداته ومكروهاته ما لا نعلمه. فانا انما نعلم على طريق الجملة انه عالم بما لا يتناهى وقادر على كل جنس ومن كل جنس على ما

المشروط<sup>٢٣</sup> بغيرها لان هذه سبيل الصفة التي يكون الخلاف مقصوراً عليها كما تقوله في كون الجوهر جوهرًا. ومعلوم في كونه قادراً انه في حكم المشروط<sup>٢٤</sup> بكونه حياً موجوداً فبطل ان يكون طريقاً للخلاف بينه وبين غيره. ولولا ذلك لكان كونه قادراً في حكم المترتب<sup>٢٥</sup> على وجوده مع ان كونه موجوداً على هذا الموضع في حكم المترتب<sup>٢٦</sup> على كونه قادراً. وهذا يوجب ترتب كل واحد منهما على الآخر وفيه ترتب الشيء على نفسه.

فان قيل فان كنتم على الصفات التي للاجناس<sup>٢٧</sup> تعتمدون فقولوا بان القديم تعالى مخالف بتلك الصفة وبهذه الصفات ايضا كما ثبت مثله في الجوهر واللون وغيرهما لانها يخالفان بكونهما جوهرين سوادين وبالصفة التي يتحدد لها عند الوجود.

قيل له الفرق بينهما من وجهين احدهما ان هذه الصفات التي يتحدد للحوادث عند الوجود تجرى مجرى صفات الذوات في باب<sup>٢٨</sup> انه لا يشاركها مخالفها فيها فامكن وقوع المخالفة بالجميع على حد واحد. وليس هكذا الصفات المتقتضاة عن صفة ذاته جل وعز لانه قد شاركه فيها غيره فبان احدهما من الاخر. والثاني ان هذه الذوات تخالف مخالفها في كل حال بصفة ذاتية دون هذه الصفة التي تثبت تارة وتزول اخرى وحال القديم هذه الحال في وجوب كونه مخالفاً لغيره في كل حال فوجب ان يكون لصفة واحدة يخالف كما ثبت مثله في هذه الحوادث. فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

### فصل

فاما ما ذهب اليه «ضرار»<sup>٢٩</sup> من اثبات مائة لا يعلمها الا الله وقوله انه اذا راي<sup>٣٠</sup> في الاخرة يرى عليها. فالذي اداه الى ذلك قوله انه قد اتفقت الامة على انه تعالى اعلم بنفسه منّا فلو لم تكن الا هذه الصفات التي عرفناها لما صح هذا الاجماع فيجب ان تكون هناك<sup>٣١</sup> صفة اخرى غير هذه الصفات. وربما يجعل الوجه في كونه اعلم بنفسه منّا انه تعالى في كونه عالمًا بهذه الصفات في حكم من يجد من نفسه كونه عالمًا ومريدًا ومدركًا وما شاكل ذلك فكما انه يجد لنفسه مزية على ما يعرفه غيره منه من هذه الصفات لاسيما اذا كان الغير يعزف كونه على هذه الصفات بدلالة وهو يجدها من نفسه من دون دلالة فكذلك يجب في القديم تعالى. ولن يتم ذلك الا بما قلته من المائة.

(١) ق: - المقالة. (٢) ت: - تعال. (٣) رث: رجع. (٤) رث: تعال. (٥) رث: ق: - انه. (٦) ق: ثوب او سيف. (٧) ق: جري. (٨) رث: بتلك. (٩) رث: تعرفه. (١٠) ر: على ما. (١١) ق: بكونه. (١٢) رث: - عليهم السلام.

(١) ح: مشروطة. (٢) ر: المشروط. (٣) ر: المرتب. (٤) ر: المرتب. (٥) ت يضمها بعد تعتمدون. (٦) ق: - باب. (٧) «ضرار» هو ضرار بن عمرو وهو رانس فرقة من الحيرة وظهر في ايام واصل ابن عطاء في البصرة. (٨) ح: ر: - هناك.

لا يتناهى ومدرك لكل المدركات ومريد لافعاله ولما<sup>١١</sup> امر به . ثم لا طريق لنا الى العلم بتفاصيل ذلك . فلما دخلته طريقة من الاجمال امكن ان يقال فيه جل وعز انه اعلم بنفسه منّا . واما وجدانه من نفسه هذه الصفات فهو ابعد لانه ليس من صفاته ما يمكن وجدانه من النفس الا كونه مريداً وكارهاً ومدركاً وقد ذكرنا في ذلك انه يعرف من تفاصيل احوالها ما لا نعرفه فبطل ما قالوه .

## باب في تمييز هذه الصفات وأحكامها

اعلم ان الذوات<sup>١</sup> تتميز عن غيرها بالصفات . وسوا في<sup>٢</sup> ذلك ما عرف من الذوات ضرورة او بدلالة لانه ان ادرك فلا بد من ادراكه على صفة وان عرف بدلالة فلا بد من تمييزها عما عداها من اختصاصها بصفة ليست لما خالفها وكما ان هذه حالة الذوات فالصفات انما تتميز عن غيرها بالاحكام فلا يحصل العلم بالصفة على طريق<sup>٣</sup> التفصيل والتمييز بينها وبين غيرها الا بعد ان نعلم حكمها . وهذا مستمر جار على طريقة واحدة الا في الصفة التي نعرفها ضرورة او نجدها من انفسنا او كان العلم بها حقها<sup>٤</sup> ممكناً من دون العلم بحكمها . وان كان بدلالة فلا يحتاج في كشفها وتمييزها عن غيرها الى معرفة حكمها . فان لم تكن الحال كذلك فلا بد في تمييزها مما ذكرناه<sup>٥</sup> من ايراد القول في حكمها لتظهر الصفة .

فاذا تقررت هذه الجملة كان الحكم الراجع الى كون القادر قادراً هو صحة الفعل وبهذا الحكم تنكشف هذه الصفة وهو حقيقة لها فلا يكون قادراً الا مع صحة الفعل ولا يصح الفعل الا وهو قادر . وعلى هذا اوجبنا صحة الفعل منه تعالى فيما لم يزل لكونه قادراً لم يزل وانما يحيل الوجود وهذا الحكم فينا لا بد من اشتراطه بزوال الموانع لامر يرجع الى انا قادرين<sup>٦</sup> بقدره . فاما القديم تعالى فلا يحتاج فيه الى هذا الاشتراط لكونه قادراً لنفسه والمنع عليه محال . فحل ذلك محل كونه مدركاً لانه لا يقال : اذا كان تعالى حياً والمدرك موجود والموانع زائلة وجب كونه مدركاً وان كان في احدنا يذكر ذلك لكون احدنا حياً بجمية وكونه محتاجاً فيما يراه الى حاسة . ربما ثبت<sup>٧</sup> فيها موانع وربما انتفت . فهذا حكم كونه تعالى قادراً<sup>٨</sup> . ولا بد من ان يقدر على كل جنس<sup>٩</sup> ومن كل جنس على ما لا غاية له ولا حصر وان تقدر في كل حال على مثل ما قدر عليه اولاً ما كان للشيء مثل وليس هذا بمقصود<sup>١٠</sup> عليه دون غيره من القادرين كما ان كونه قادراً على الشيء وعلى<sup>١١</sup> ضده ليس بمقصود عليه دون غيره .

(١) ر: الذات. (٢) ق: من. (٣) ق: طريقة. (٤) ر: جعل حقها. (٥) ق: ذكرنا. (٦) ر: قادر. (٧) ق: ثبت. (٨) ق: قادراً له. (٩) ق: على كل جنس. (١٠) ر: المقصور. (١١) ر: على.

فاما ان قيل : هل <sup>١</sup> يثبت <sup>٢</sup> كونه قادراً على ما اوجده فيفارق في ذلك حاله  
لحالنا في كوننا قادرين او يزول كونه قادراً على ما اوجده ؟

فالاصل في ذلك ان مقدوره جل وعز على ضربين . احدهما لا يصح اعادة  
بعد وجوده وعدمه . والثاني يصح فيه الاعادة عند الاعدام . والاول ربما كان مما  
لا يبقى وربما كان مما يبقى ولكن يكون متولداً فيمتنع على كل حال فيه الاعادة فما  
هذا حكمه فكونه قادراً عند وجوده يزول لانه اذا لم <sup>٣</sup> يصح منه من <sup>٤</sup> بعد ايجاده  
فلا وجه لثبوت كونه قادراً عليه . واما الضرب الثاني فكلام « شيوخنا » على ما  
حكيناه <sup>٥</sup> عنهم في الكتاب يقتضي ان كونه قادراً يزول بوجوده كما يزول ينقضي  
ما ينقضي ولكن الاولى هو خلاف ذلك . بل يقال ان الصفة تكون ثابتة على  
حديثاتها في الاول ولكن الشرط في صحة ايجاده لما عدمها لما كان ايجاد الموجود ممنوعاً .

وليس من حكم كون القادر قادراً الا ان يتاى منه ايجاد ما قدر عليه على وجه ما  
دون ساير الوجوه . فعلى هذا يوصف احدنا وهو بالبصرة بالقدرة على الوقوف نعرفه  
ولا يجب ان يتاى ذلك منه على كل حال بل يكفي تاتييه في بعض الحالات . وعلى  
هذا يصح في المنوع ان يقال انه قادر لانه كان يتاى منه ايجاد هذا الفعل لولا  
هذا المنع . وان كنا عند التحقيق نقول : اذا حدث المنع فقد خرج عن كونه قادراً  
على ايجاد ما هو ممنوع منه <sup>٦</sup> ولكنه يبقى قادراً على امثاله . وفي الاصل لا يرد  
المنع الا على من هو قادر فيفارق قولنا في ذلك قول « المحيرة » ان المنوع هو العاجز  
الذي لم يكن قادراً قط على ما صار ممنوعاً منه .

واذا ثبتت هذه الجملة صح لنا ان نقول ان كونه تعالى قادراً يستمر وان وجد  
مقدوره لانه لو عدم لصح منه ايجاده وان <sup>٧</sup> لم يصح ايجاده الآن فلان ايجاد  
الموجود محال فهذا هو الاول في ذلك والله اعلم به .

فاما حكم كونه عالماً فهو صحة ايقاع ما علمه محكماً اذا كان قادراً عليه او يجعل  
الاحترار بقولك اما على التحقيق او على ضرب من التقدير . فانه قد يكون الجز الواحد  
من الفعل معلوماً له او <sup>٨</sup> اكثر من ذلك وايقاعه على جهة الاحكام بتعذر الا بضم  
غيره اليه . فيكون ذلك متائياً على ضرب من التقدير وهو ضم غيره اليه وفعل غيره لو  
قدر عليه لامكنه ايقاعه محكماً . فلا شي مما نعلمه الا ويتاى فيه هذا الوجه . فصار  
هذا الحكم مما نعلم به كونه عالماً وبه تنكشف هذه الصفة كما انكشف كونه قادراً

(١) ق : هلا . (٢) قى : ثبت . (٣) ي : لم . (٤) ق : من . (٥) رقى :  
سكاه . (٦) ت : و . (٧) رقى : اذا . (٨) رقى : وجود . (٩) ق : اذا .

بصحة الفعل . ولكن بين الامرين فرقان . فان كونه قادراً لا يعلم <sup>١</sup> الا بصحة  
الفعل وليس هو مما <sup>٢</sup> يوجد من النفس ولا اليه طريق في الاستدلال سوى صحة الفعل .  
وليس كذلك كونه عالماً . فانه نارة يعرف بصحة الفعل المحكم . ونارة قد يوجد من  
النفس . فانه قد يعرف الانسان بسكون نفسه في بعض الاشيا ضرورة . وقد عرف  
نفسه معتقدة في كل حال ضرورة . فقد صار له طريق يعرف به نفسه عالماً من دون  
التعرض للفعل للمحكم وقد يمكنه معرفة الغير عالماً بالفعل الذي لا يعد محكماً وهو  
العلم الحاصل فينا من جهته تعالى لانه وان كان جزءاً واحداً دل على انه تعالى عالم  
والاحكام انما تظهر في افعال كثيرة . واذا جرى العلم مجرى الفعل المحكم فليم <sup>٣</sup>  
ذكرناه من وقوعه عن العالم دون غيره . وهذه طرق <sup>٤</sup> وان صححت فلطريق الاول مزية  
على ساير الطرق لانك تعرف به كون نفسك عالماً وكون غيرك عالماً وما يرجع فيه  
الى الوجدان من النفس لا يتاى فيه ذلك . وكذلك اذا <sup>٥</sup> راعيت وقوع العلم عنه  
فانما يتاى ذلك في الله عز وجل خاصة . ثم لا بد من تقدم العلم بكون غيره عالماً وان  
كان معلوماً بطريق اخر . والطريقة المشهورة لا تفتقر فيها الى العلم بكون احد من  
الاحياء عالماً لانك اذا عرفت صحة الفعل المحكم من قادر دون غيره عرفته عالماً وان  
لم تراع كون احد من العالمين عالماً . وليس هكذا الحال في الطريق الاخر . فاما  
الذي عدته <sup>٦</sup> في احكام كونه عالماً من حسن افعال لولا كونه عالماً كان لا يحسن .  
وانما <sup>٧</sup> اراد ما يتعلق بكونه تعالى عالماً من جميع الوجوه والا فما يجعل حكماً لصفة  
من الصفات فلا تدخله طريقة الحسن والقيح . وانما يراد ما لولاه كان لا يحصل  
اصلاً .

فاذا كان كذلك قلنا : لولا كونه تعالى عالماً لما حسن التكليف لان حسن  
التكليف موقوف على علمه بانه توفّر على المطيع الثواب فلا بد من علمه بقدر الثواب  
وبانه يوقره لا محالة . وكذلك الحال في الالام وما يثبت فيها من الاعراض . وهكذا  
الحال في العقاب الذي يوقره لانه ما لم يكن عالماً بمقادير ما يستحق على كل فعل  
من الافعال القبيحة قبحت منه المعاقبة . وكذلك فما لم يعلم ان هذا المعاد هو زيد  
دون عمرو لم يحسن منه ان تثبته او تعوضه او نعاقيه وكل ذلك مما لا بد منه في  
احكام كونه عالماً على ما قلناه .

فاما حكم كونه موجوداً فهو ظهور احكام الذوات لانه موقوف على الوجود <sup>٨</sup>  
فما لم يكن موجوداً لا يثبت الصفات المتقتضا ولا يثبت الاحكام الراجعة اليها فكأن

(١) رقى : يعرف . (٢) ق : ما . (٣) رتى : فلما . (٤) ق : الطرق . (٥) رى : فاذا .  
(٦) قى : فانما . (٧) ر : الوجوب .



الذات تكون معلومة قبل العلم بوجودها . وإنما نعلم هذه الاحكام له عند الوجود ولا يصح لولا الوجود ولا فرق في هذا بين ساير الموجودات على ما سلف القول فيه .

واما كونه قديماً فليس بصفة زائدة على كونه موجوداً وإنما هو كيفية في صفة الوجود فانما يمكن في حكمه وهو كيفية في <sup>١١</sup> هذه الصفة ان تثبت كيفية في هذه الصفات التي تقف على الوجود فتجعل حكم كونه قديماً انه لولاه كان لا يستحق هذه الصفات ويصح ان نجعل استحالة امور كثيرة من حكم كونه قديماً على ما اشار اليه في الكتاب كنحو استحالة احكام الحوادث عليه من الجسم والرؤية والحاجة وغير ذلك لانك ترجع في دفع كل ذلك الى <sup>١٢</sup> انه قديم ولا يدفعه بكونه موجوداً . فلا نقول : لا تصح الحاجة عليه لانه يقتضى زواله عن الوجود وكذلك في كل ما شاكل ذلك . فهذا هو الذي يمكن ذكره في هذا الباب .

فاما كونه حياً فحكمه تارة يكون مشروطاً وتارة لا يكون مشروطاً . اما في القديم فان كونه حياً يصحح كونه عالماً قادراً من دون شرط او ما يجرى مجراه . ويصحح كونه مدركاً بشرط <sup>١٣</sup> وجود المدرك ولكن تأثيره في هذا الباب مختلف فانه يوجب كونه مدركاً ووجوب كونه قادراً وعالماً لما هو عليه القديم في نفسه . وكما ان كونه حياً يصحح هذه <sup>١٤</sup> الصفات فهو مصحح لكونه مريداً وكارهاً وان كان الوجوب والحصول يقف على وجود الارادة والكراهة فهذه حالة فيما يصححه في القديم تعالى .

فاما في احدنا فانه يصحح كونه حياً كونه عالماً وقادراً ولكن بشرط البنية وسلامة القلب ويقتضى كونه مدركاً مع شروط كثيرة . وكذلك كونه مريداً وكارهاً جار مجرى كونه عالماً وتصحيحه لكونه جاهلاً او عاجزاً او مشتهياً او نافرماً هو بشرط ان لا يجب كونه عالماً ولا قادراً وان <sup>١٥</sup> تجوز عليه الزيادة والنقصان . وقد عدت في احكام كونه حياً صحة الحاجة او امتناعها لانه لولا كونه حياً لامتنع كلي الامرين على الحي .

فاما كونه مدركاً فقد حكى في الدرس ان في كلام « ابى عمر الباهلي » <sup>١٦</sup> تصريحاً بان حكمه كونه عالماً بالاشياء على طريق التفصيل وانه لولا كونه مدركاً لما صح علمه بها مفصلاً بل ربما جعل كونه عالماً بالاشياء مفصلاً دلالة كونه مدركاً . ونحو ذلك يجرى « لابى علي » رحمه الله وغيره . ولكن هذا بعيد لانه ليس كونه عالماً من كونه

(١) ي : - في . (٢) ت : الا . (٣) ق : لشرط . (٤) ر : مصحح لهذه . (٥) هـ : ي : وان لا . (٦) وهو ابو عمر سعيد بن محمد الباهلي من المعتزلة وهو تلميذ لابي علي الجبائي ويذكره المرتضى ووفاه في البغداد في ايام المعتز .

مدركاً بسبيل فلها قد يدرك المدرك ما لا يعلمه وليس الادراك بمعنى فيجعل كونه عالماً مما يوجب وان كان لو ثبت معنى لكانت الصفات لا توجب الذوات اصلاً . فكيف يصح - والحال ما قلناه - ان يجعل كونه عالماً من حكم كونه مدركاً ؟ وإنما شاع في احدنا ان يكون كونه مدركاً موصلاً الى كونه عالماً لان الادراك طريق فينا للعلم <sup>١٧</sup> بالمدركات والقديم تعالى ليس بعالم بعلم ولا كونه عالماً بمقصود على ما يدركه .

ولما اعترض رحمه الله هذه الطريقة جعل حكم كونه مدركاً على ما ذكره <sup>١٨</sup> في الكتاب كونه غنياً . وتحقيق ذلك ان زوال الحاجة انما يصح عن المدركات كما ان ثبوت الحاجة انما يكون الى المدركات فلو لم يكن مدركاً لاستحال وصفه بالغنى <sup>١٩</sup> كما يستحيل وصفه بالحاجة . وهذا كما قال : لولا ان من حق <sup>٢٠</sup> حكم الصفة ان لا تتقدم الصفة وانتفا الحاجة عنه كان فيما لم يزل وكونه مدركاً حاصل فيما لا يزال الا ان يجعل حكم كونه مدركاً اذا حصل وحصلت المدركات كونه غنياً عنها . ويجعل فيما <sup>٢١</sup> لم يزل مما كانت الحاجة عليه ممتنعة لاستحالة وجود ما يصح الحاجة اليه فيستوى في الاستحالة وان كان في احدى الخالين لزوال الشهوة والنفار <sup>٢٢</sup> عما يصح ان يشتهي وينفر الطباع عنه . وفي الثاني لفقد ما يصح تعلق الشهوة به والنفار عنه . ولك ان تقول : اذا دلت الدلالة على هذه الصفة ولم تكن معرفة حكمها طريقاً الى معرفتها فلا ضير في ان تعرف حكمها . وانما الممتنع ان لا يكون الى معرفة الصفة طريق الا حكمها ثم لا يعرف الحكم فيها . وهذا كله كلام في حكم كونه تعالى مدركاً .

فاما حكم كوننا مدركين فظاهر فانه لكونه مدركاً ما يثبت ملتذاً والمأ ولكونه مدركاً ما يقوى علمه بالمدركات فيصير طريقاً الى العلم بها وفائدة جعلنا اياه طريقاً انه يقوى العلم عليه حتى يتبعده عن اعتراض الشبهة عليه وينجلي لاجله العلم وترجع بالجلال الى ما يجده <sup>٢٣</sup> احدنا من نفسه . وغير جاز ان يجعل كونه مدركاً من حكمه ان يتعلق بالشيء على اخص صفاته فيستوى بين الشاهد والغائب لانا في ان نبين ان الصفة التي <sup>٢٤</sup> لا تتعلق بالشيء الا على اخص صفاته ما حكمها .

وبعد فكان لا يصح ان يكون غير هذه الصفة تساوى هذه الصفة في هذا الحكم لان هذا طريق ما كان من احكام الصفات . ومعلوم انه قد يتعلق كونه

(١) ر : الادراك فينا طريق للعلم . (٢) ر : دشره . (٣) ر : رت : بالغنا . (٤) ق : ي : - حق . (٥) هـ : ر : ي : ما . (٦) في ي اضطراب في قراءة هذا السطر . (٧) ت : يجده . (٨) ر : ي : - التي .

عالمًا باخص صفاته كما يتعلق كونه مدركًا باخص صفاته . فكيف يجعل من حكم كونه مدركًا ذلك ؟

فاما حكم كونه مریداً<sup>١</sup> و<sup>٢</sup>كارهاً فظاهر لان لاجل كونه مریداً يصح اختصاص افعاله بوقوعها على وجوه دون وجوه غيرها<sup>٣</sup> وقد ثبت<sup>٤</sup> ذلك في الخطاب وقد ثبت في غير الخطاب من نحو الالام والتعويض والاثابة والعقاب وغير ذلك لان كل هذا تغيير احواله بالقصود . واما في كونه كارهاً فلا حكم له يرجع الى فعله الا ما يتعلق بالنهى والتهديد فلولا كونه كارهاً ما صح ان يكون ناهياً ولا مهدداً . وفي فعل غيره تجرى عليه اوصاف لكونه تعالى كارهاً لان كونه كذلك يؤثر فيه نحو قولنا في الفعل انه معصية وكبيرة وكفر وغير ذلك لانه ينهى كفه عن كراهته تعالى كما ان قولنا طاعة وإيمان وإسلام وغيرهما ينهى عن انه تعالى مرید .

فاما ما عليه تعالى في ذاته فن حيث الاشتراك تمكن الاشارة اليه<sup>٥</sup> في حكمه الا الى وجوب هذه الصفات الاربع من كونه قادراً وعالمًا وحيًا وقديماً ومن وقوع المخالفة بها وانه لو قدر مدركاً لادرك عليها . ولما ذكر في الكتاب هذا الفصل سأل نفسه فقال : هلا وجب ان يكون وجوب كل واحدة من هذه الصفات لاختصاص الذات بصفة على حدة لان الطريق الى اثبات واحدة طريق الى اثبات صفات كثيرة وهذا يوجب ان تكون له تعالى صفة في ذاته لكونه عليها يجب كونه قادراً وصفة اخرى لكونه عليها يجب كونه عالمًا ثم كذلك . وكان رحمه الله يحكى ذلك عن بعض اصحابنا ولكنه كان لا يسميه ووجدت بخطه ايضا غير منسوب الى اكثر مما ذكرته . والذي يبطل ذلك ان الذى لا بد منه هو صفة واحدة وانما تعدى الى ثمانية وثلاثة اذا امتنع ان يكون للصفة الواحدة اكثر من حكم واحد . وهذا غير منكر في كونه حياً وفي تخير الجوهر فيجب ان يكتفى بهذه الصفة الواحدة وان يسند وجوب هذه الصفات اليها فقط .

## باب في ترتيب العلم بهذه الأحوال

اعلم ان هذه الصفات على ضربين احدهما ان تدخلها طريقة الترتيب<sup>١</sup> حقيقة . والثاني ان لا يقع فيها ترتيب ولكن يثبت فيها ما يجرى مجرى الترتيب . وانما قيدها بهذا التقييد لان الترتيب يقتضى تقدماً وتأخراً وصفاته جل وعز مما هو عليه في ذاته وما هو مقتضى عنها لا يتأخر البعض عن البعض . وانما الترتيب في الحقيقة يجرى بين بعض الصفات وبين بعض مما هو خارج عن ذلك فما عليه في ذاته ليس يترتب<sup>٢</sup> على غيره ولا هو في حكم المترتب على غيره والوجود فيه وان لم يكن في حكم المترتب<sup>٣</sup> على شئ من هذه الصفات بل هذه الصفات في حكم المترتب<sup>٤</sup> عليه فهو في حكم المترتب<sup>٥</sup> على ما هو عليه في ذاته وكونه حياً في حكم المترتب<sup>٦</sup> على الوجود وما هو عليه في ذاته وكونه قادراً عالمًا في حكم المترتب<sup>٧</sup> على كونه حياً و<sup>٨</sup> موجوداً . فاما كونه مدركاً فهو مرتب على كونه حياً موجوداً<sup>٩</sup> وكونه مریداً<sup>١٠</sup> و<sup>١١</sup>كارهاً موقوف على وجود الارادة والكراهة وعلى كونه حياً ايضا هذه حال صفاته جل وعز . وكما ان لها ضرباً من الترتيب فللعلم بها ضرب آخر من الترتيب .

والكلام ها هنا على ان الطريق اليها الدلالة . فاوّل ما نعلم من صفاته كونه قادراً ثم يمكن ان نعلم وجوبه له فيستدل به على ما هو عليه في ذاته لان كل واحدة من هذه الصفات كصاحبها في صحة التوصل بها الى ما هو عليه في ذاته عند العلم بوجودها له . ومن ها هنا تقوى الشبهة في قول من يقول : يجب ان يكون تعالى على صفة لكونه<sup>١٢</sup> عليها يجب كونه<sup>١٣</sup> قادراً . ولصفة اخرى يجب كونه عالمًا . ثم كذلك في كل الصفات . وكما يمكن ذلك فقد يمكنه للاستلال<sup>١٤</sup> بكونه قادراً على كونه موجوداً . ثم اذا عرف انه قادر لنفسه عرفه قديماً وقد يمكنه ان يعرف بعد معرفة كونه قادراً كونه حياً ويمكنه ان يعرفه عالمًا . فاما كونه مدركاً فلا بد من تأخيره عن العلم بكونه حياً . والعلم بكونه مریداً و<sup>١٥</sup>كارهاً يتأخر عن العلم بكونه عالمًا وبكونه

(١) رى : من الترتيب . - (٢) ق : يترتيب . - (٣) رى : المرتب . - (٤) ق : المرتب . - (٥) رى : رى :  
- (٦) رى : رى : موجوداً . - (٧) رى : رى : - (٨) ق : بكونه . - (٩) ق : بكونه . -  
(١٠) رى : الاستدلال .

(١) رى : او . - (٢) ت : - غيرها ؛ رى : - وجوه . - (٣) ق : يثبت . - (٤) ق : فن حيث كان لا  
متعلق له لم تكن الاشارة في حكمه ؛ رى : فن حيث لا متعلق له لم تكن الاشارة في حكمه . - (٥) ت :  
غير .

حيثاً بل عن العلم بحكمته وعدله . فهذه حال هذه الصفات . وقد مضى طرف منه في غير هذا الموضوع . واعلم ان اثباته تعالى على هذه الصفات فرع على كونها في انفسها معقولة لان ايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصح وكونها معقولة هو من الشاهد . فلهذا يُعدّ الكلام في صفاته تعالى من باب الاستدلال بالشاهد على الغائب فاتبعه بباب يتضمن ذلك .

## باب في الاستدلال بالشاهد على الغائب

اعلم ان هذا باب كبير قد كثر كلام الناس فيه ولعل كثيراً ممن ضلّ كان سبب ذلك انه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه . و« لابي الحسين الخياط »<sup>١</sup> رحمه الله فيه كتاب و« للشيخين »<sup>٢</sup> رحمهما الله فيه ايضا كلام متفرق . وقد ذكر « ابو هاشم » في اول « العسكريات »<sup>٣</sup> في ذلك مسيلة . والذي كان يجري في الكتب انه انما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين . احدهما للاشتراك في الدلالة . والثاني للاشتراك في العلة . وكان « ابو هاشم » يجعل ذلك استدلالاً بالمعلوم على ما لا يعلم ولكن هذا الاطلاق يقتضى في كل استدلال انه استدلال بالشاهد على الغائب لان الدليل ابدأ معلوم والمدلول غير معلوم . ولا شبهة في ان العلماء قد خصّصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض . وقد اشار في الكتاب في اثنا الكلام الى<sup>٤</sup> انا نسمي المعلوم شاهداً . وما ليس بمعلوم غائباً اصطلاحاً منّا .

**والاولى في هذا الباب ان نجعل هذا مخصوصاً بالاستدلال بالمعلوم فيما ثبتنا على ما هو غائب عنّا اذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء الا بطريقة البناء على الشاهد وان ثبتت في هذا الباب طريقة الاجزاء والجمل . فاذا ثبتت هذه الجملة فاما ان يكون ذلك من باب الاشتراك في الدلالة وهو الذي اراده بقوله الاشتراك في طريق معرفة الحكم واما ان يكون من باب الاشتراك في العلة واما ان يكون فيما يجري مجرى العلة . واما ان لا يكون هناك علة ولا ما يجري مجراها ولكن يتعلّق الحكم في الشاهد بامر ثم توجد في الغائب ما هو ابلغ من ذلك الامر . فالاول هو كالدلالة<sup>٥</sup> على صفاته جل وعزّ لانه انما يجب كونه قادراً لثبوت الطريق فيه وهو صحّة الفعل وهذه حال كثير من صفاته تعالى واكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .**

**والثاني هو الاشتراك في العلة كنعو ما نقوله في حاجة المحدث منّا اليها لحدوثه**

(١) « ابو الحسين الخياط » هو من اسيار المعتزلة ويعلم للكوفي ووفاه في بغداد في سنة ٣٠٨ هـ - ٩٢٠ م .  
(٢) « الشيخان » هما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم . - (٣) راجع المکتوب اعلاه هاهنا في ص ١ في رسم ٤ . - (٤) رفق : - الى . - (٥) ق : الدلالة .

ثم يُقاس الغائب عليه فيجعل أفعاله محتاجة اليه لحدوثها . وكثير من مسابيل العدل يبنى على ذلك لانه في صورة القياس فانك تبين انه لا يجوز ان يكون الله تعالى<sup>١١</sup> فاعلا للقيح بعلمه<sup>١٢</sup> بقبحة وبغناه عنه وتردّه الى الشاهد . فيبين ان العلة في احدنا في ان لا يختار القبيح حاصله فيه تعالى . وكذلك فيبين ان الفاعل للظلم يستحقّ الذمّ<sup>١٣</sup> وانه يقبح منه لكونه ظلماً فيبين ان الغائب كالشاهد في ذلك . والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول ان الوجه الاول قد صار نفس ما دلّ في الشاهد دليلاً في الغائب لانك تستدلّ في كلي<sup>١٤</sup> الموضوعين على كونه قادراً بصحة الفعل فيكون الحكم في الموضوعين معروفاً بدلالة . وفي الثاني نعرف الحكم في الشاهد ضرورة ونحتاج الى الدلالة على العليل . ثم نردّ الغائب اليه للمشاركة في العلة ولما عرفت الحكم في الغائب الا بهذا التعليل وبطريقة الردّ .

والثالث هو خارج عن هذين الوجهين . وذلك هو في ان نعرف ان لكون احدنا مريداً حكماً وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا . ثم عند معرفتك بحكمها ومعرفتك بشيئ هذا الحكم في الغائب اثبت الصفة في الغائب فهو خارج عن الوجهين الاولين لانك لم تسلك طريقة التعليل ولا كانت الصفة في الشاهد معروفة بالطريق الذي عرفت في الغائب بل عرفت في الشاهد ضرورة وفي الغائب بدلالة .

واما الرابع فهو على ما نقوله في حسن تكليف من يعلم من حاله<sup>١٥</sup> انه لا يقبل بان يقال : قد ثبت في الشاهد ان العلم والظن يستويان في كل ما طريق حسنه المنافع ودفع المضار بل اذا حسن مع الظن والعلم اقوى منه . فيجب ان يحسن مع العلم . ثم نقول فاذا كان تقديم الطعام مع غلبة الظن ان الجائع لا يتناوله احسن ففي العلم اولى ان يحسن لانه ابلغ منه في معناه . فهذه طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب .

فاما ما سأل نفسه عنه بعد ذلك من انه هل يجب ان يكون لكل ما نستدلّ عليه اصل ضروري يردّ اليه ؟ واثار الى خلاف بعض الشيوخ فيه فهي المسئلة المعروفة التي حكاهما<sup>١٦</sup> « ابو هاشم » في « الجامع الصغير » عن نفسه وعن « ابي علي » انه لا يجب ان يكون لكل علم مكتسب اصل ضروري يردّ اليه وان كانت اصول الادلة لا بد<sup>١٧</sup> من ان تكون معروفة اضطراراً ولكن الغرض ان مثل الحكم المعروف في موضع بدلالة ليس يجب ان يكون معلوماً في موضع آخر ضرورة بل الحال في

(١) رقي: - تعالى . (٢) رقي: لعلمه . (٣) ق: كلا . (٤) رت: - من حاله . (٥) ق: فع . (٦) رقي: حكى . (٧) في كلمة غير مقررة ولا حاجة اليها في سياق الكلام .

ذلك يختلف . وقال في الكتاب ان هذا غير واجب كما ليس يجب في الدليل ان يكون العلم بذاته ضرورياً<sup>١٨</sup> او ان يكون موجوداً . والقصد بهذا مخالفة عباد في الامرين وذلك مبين في تعليق العمدة .

ثم ذكر في الكتاب ان الدليل يجب ان يكون في نفسه<sup>١٩</sup> فعلاً حادثاً على وجه ليثبت متعلقاً بالمدلول وان كانت تسميته بذلك تقتصر الى امر زايد وهو القصد على ما بين في موضعه . ثم<sup>٢٠</sup> تقدر تقدير الحادث في كل حال فيساوي الاول في كونه دليلاً كما نقوله في الامر المقتضى مثل محبي الشجرة وعلى نحو هذا نصّ القرآن . وان كان ما نقرأه فعلاً للواحد منّا فانه جار مجرى فعل الله فكأنه قد تحدّد حدوثه في هذه الحال فصار في دلالاته كالاول الذي حدث وسمع من الله عز وجل . وفي كل واحد من ذلك يكون النظر فيه مؤدياً الى العلم وقد يقع النظر فيما لا يسمى دليلاً في الحقيقة . وهو ما نسميه طريقة النظر لان النظر في حال الشيء لنعرف له حالاً اخرى او حكماً هو مما يوصل الى العلم ولكنه لما لم يكن المنظور فيه غير المطلوب بالنظر لم نسمه<sup>٢١</sup> دليلاً فان من حكم الدليل ان يكون غيراً للمدلول . والمعلوم ها هنا شيء واحد وان كان على وجوه مختلفة<sup>٢٢</sup> . فهذا هو القول في جملة ما يمكن الاستدلال به .

### فصل

وقد<sup>٢٣</sup> ذكر في هذا الفصل ما يصحّ معه الاستدلال على الشيء . وما معه يصحّ التعليل وما هو الفائدة بالتعليل اما ما معه يصحّ الاستدلال فهو ان يمكن اعتقاد ما نستدلّ عليه وان يكون من باب ما لا يعرفه المستدلّ اما ضرورة او بدلالة وان يُعجّد الى الدليل سبيلاً لانه قد يجوز ان يمكن اعتقاده ولا يعرفه اصلاً ولكن يتعذر ايراد دلالة عليه من حيث يكون من الامور المعنوية عنّا فلا يوجد<sup>٢٤</sup> الى الدليل الذي يدلّ عليه سبيل . فتمت اجتمعت الشروط الثلاثة امكن الاستدلال وان افتقر صحة استدلاله ونظيره حتى يحصل له العلم الى ما هو مذكور في موضعه من شرايط النظر . ثم يكون النظر فيما سبيله ما قدمناه هو على الوجهين اللذين ذكرناهما من طريقة النظر والدلالة .

واما صحة التعليل فعلى ما اختاره في الكتاب تثبت بعرضه على وجوه التعليل . فاذا قبل بعضها علمت انه معتلّ ولا دلالة تقتضي في كل حكم انه لا بدّ من صحة التعليل فيه الا انه ليس ينكر في بعضها ان يلجى ملجى الى التعليل او تدلّ دلالة

(١) ق: ضرورة . (٢) رقي: في الاصل . (٣) ي: ثم قد . (٤) ر: نسيه (كذا) . (٥) ق: مخالفة . (٦) ت: - . (٧) ق: يكون .

وقد يكون لوجه ثالث وهو لمعرفة تمام ما يتصل بالحكم وذلك بان نعلم نفس الحكم وما بعد في تمامه ولكن هناك لو احق تجب معرفتها ولا يتم ذلك الا بالتعليل . فانك اذا عرفت القديم جل وعز عالماً فلا طريق لك الى ان تعلم انه عالم بكل معلوم علمي كل وجه يصح ان يعلم عليه وهكذا ما عداه من الاحكام الا بعد العلم بانه عالم لذاته . فتسلك طريقة التعليل ليثبت لك هذا العلم فهذا هو الواجب في وجوه التعليل في الاحكام . وليس المتعبر في ذلك ما هو علة<sup>١</sup> في التحقيق بل ما يجري مجراها بهذه المثابة .

عليه ولكن ليس لان هذا هو العبرة في كل موضع . والذي يبين ذلك انه وان الجأ ملجئاً الى التعليل او دلت دلالة على انه من باب ما يعلل لم يكن بد من عرض الحكم على كل وجه يحتمله . فاذا قبل البعض جعل معللاً به . فاذا لم يكن بد من ذلك فما الحاجة الى طلب ما يقود الى التعليل وهلا جعل العلم الدال على كونه معللاً ما ذكرناه . ولهذا لو قامت دلالة على انه من باب ما يعلل او يصح تعليله ثم عرضه على ما يصح تعليل الاحكام به فلم يقبل شيئاً من ذلك لعرفته معللاً ولم تعرف علة بعينها ولو كان هذا بعد ذكره<sup>١</sup> في العقليات وبتأتى في الشرعيات اذا اردت معرفة العلة على التفضيل . ولا فرق في ذلك ما يكون تعليلاً<sup>٢</sup> بعلة موجبة وبين ما يكون جارياً مجرى العلة مما يجعل وجوهاً للفعال وما شاكل ذلك .

واعلم ان التعليل اذا لم يعدد بفائدة على اصل الحكم او كمال الحكم فهو لغو ولا غرض في طلبه . وانما يجوز التعليل فيما يحصل عند التعليل به من الفائدة ما لا يحصل لولاه . فعلى هذا لا فائدة في تعليل استحالة حلول العرض في غير المحل الذي حلّه . ولا فائدة في تعليل استحالة الفعل بالقدرة<sup>٣</sup> في حال وجودها لانك لو عرفت في ذلك علة لم يكن ليحصل لك من الفائدة الا ما قد حصل الآن . فما الوجه في تعليله والحال هذه ؟ ونحو هذا من الشرعيات ان يقال : لماذا صارت الظهور اربع ركعات لان تعليله لا يمكن ولسنا نريد<sup>٤</sup> انه لا يمكن تعليل ذلك بالصلاح الذي هو جهة وجوبها ولكن الغرض ان يزيد المرعى ذلك فيقول : ولماذا صار الصلح متعلقاً بربع ركعات دون الزايد عليها لان هذا مما لا سبيل الى تعليله . وان كنت لو عرفته لم يزد حالك على ما حصل عليه الآن . فصار ما لا يفيد فائدة لا<sup>٥</sup> يعلل . وان كان ربما اختلف فقد لا تكون له علة اصلاً وقد تكون له علة ولكن طلبها يقبح فهذا حكم ما لا يفيد .

فاما ما يفيد من التعليل فهو اذا لم تمكن معرفة الاحكام الا بطلب علة فيها وهذا نحو علمنا بقبح الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر لانه موقوف على التعليل . فما لم يعلل قبح الكذب العارى من نفع ودفع ضرر لا يتمكن من معرفة قبح الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر . وقد تمكن معرفة الحكم من دون تعليل . ولكن تمام العلم بالحكم يقف على طريقة التعليل فيعطل مثل ان نعلم حاجة المحدث الى محدث ثم يعلل وجه الحاجة فيبين انه الحدوث ليتكامل علمنا بحاجة الى محدث ولتأتى<sup>٦</sup> من بعد طريقة الجمل والبناء وليعلم انه ليس يحتاج اليها من جميع وجوه وصفاته .

(١) ي : - ذكره . (٢) ق : مطلا . (٣) ي : بقدره . (٤) ق : نفي . (٥) ر : الا . (٦) ي : ليتانا .

(١) ر : عليه .

مذاهبهم مختلفة في كونه موجوداً خاصة . وليس المعنى في هذا الباب بالعبارة اذا وقع التسليم في المعنى . فانا نقول لا بد في ذلك المعنى من كونه معلوماً . فاما ان تكون له صفة الوجود او لا تكون كذلك . واذا كانت له صفة الوجود فاما ان تكون عن اول اولها عن اول فسوا قالوا انها لا توصف لانها صفات او قالوا نصفها بانها اذلية دون ان تكون قديمة فالحال لا يتغير ولا معنى لقول من يقول : انها صفات والصفات لا توصف لان الوصف اذا كان قولاً للقابل فكذلك الصفة . ومعلوم ان القول يصح وصفه بوصف آخر . ومتى ارادوا به قيام المعنى بالمعنى فذلك خارج عن باب الصفات لان الموصوف قد تقدم به معنى ومع هذا لا يستعمل فيه لفظ الصفة كمن يقوم او يقعد . وقد يقول القائل : اني قائم فيكون قد وصف نفسه ولا يكون قد قام به معنى<sup>١</sup> فهذا الخلاف بعيد .

والقول في انه لا يكون كذلك لمعان<sup>٢</sup> معدومة ما قد ثبت ان العدم مقطوعة الايجاب<sup>٣</sup> مزيلة<sup>٤</sup> للاختصاص والعلل لا بد فيها من ذلك . وعلى انه لا يصح الفعل بالقدرة المعدومة ولا الادراك بالحياة المعدومة لما ذكر في غير موضع . واما في العلم فكان يؤدى الى كونه عالماً بالشيء الواحد على وجه واحد جاهلاً به على ذلك الوجه لتجويز ان يوجد ما عند وجوده يكون جهلاً فلا اختصاص له باحدهما الا ما له بالآخر . والكلام في انه لا يصح ان يكون كذلك لمعان<sup>٥</sup> محدثة فهو<sup>٦</sup> الذي مضى حيث دللنا على انه لا يجوز ان يكون قد صار قادراً بعد ان لم يكن قادراً وان كان تفصيل القول فيه سيجي من بعد . فلا ينبغي الا ان يجعل قادراً او عالماً وحياً بمعان قديمة على ما ذهب القوم اليه .

والذي بدا في الكتاب بذكره في هذا الموضع مما يصلح ان تجعل دلالة على انه لا يجوز ان يكون مستحقاً لهذه الصفات لمعان اصلاً على اي وجه ووصف ذلك المعنى . وهو ما قد ثبت من وجوب هذه الصفات له جل وعز والعلم بوجوبها ممكن من دون العلم بان وجه استحقاقها ما هو لذات او غيرها اذا عرفت انه لا يجوز ان يكون قد حصل قادراً بعد ان لم يكن حتى يكون قادراً بقدرة محدثة . واذا صح ذلك قلنا : الصفة الواجبة تستغنى بوجوبها عن معنئ . والدلالة على ذلك صفة نفس العلم انها لما وجبت استغنت عن معنى ووجه استغناها عن المعنى وجوبها فقط . ألا ترى انها لو كانت جازية لم يكن بد من معنى<sup>٧</sup> وجين وجبت استغنت عن معنى

## باب في انه تعالى عالم قادر لا لمعاني بل لذاته

هذا الباب كلام في وجه استحقاق صفاته جل وعز . وجملة ذلك ان صفاته . اما ان تكون للذات على الحقيقة كما قاله « ابو هاشم » في الصفة التي اثبتها . واما ان تكون مما يذكر فيها انها للنفس ولكنها عنده رحمه الله لما هو عليه في نفسه نحو كونه عالماً وقادراً وحياً وموجوداً . واما ان تكون لا للنفس ولا للمعنى مثل كونه مدركاً فان كان في ذلك خلاف قد مضى ذكره . واما ان تكون للمعنى نحو كونه مريداً وكارهاً وكل نوع من هذه الصفات يجري عليه اسماً ووصاف والكل يجري على حد واحد .

فانك اذا قلت : هو قادر لنفسه فكذلك تقول : هو عزيز لنفسه وقوي لنفسه . واذا قلت : هو عالم لنفسه وكذلك عليم وخبير وما شاكل ذلك . وكذلك تقول<sup>١</sup> : هو راي وسامع ومبصر<sup>٢</sup> لما له بصفة بانه مدرك . وهكذي القول في الاوصاف التي تجرى على القديم تعالى من حيث كان مريداً او كارهاً نحو كونه راضياً وساخطاً . فاما غير ذلك فهو معدود في صفات الافعال وان كان ذلك منقسماً فرما افاد وقوع مجرد الفعل نحو تسميته بانه فاعل ومنه ما يفيد وفوع الفعل<sup>٣</sup> على وجه نحو كونه محسناً ومتكلماً وجواداً وغير ذلك . والكلام في ان كونه مريداً وكارهاً هو بارادة وكراهة موضعه عند الكلام في العدل . وما كان من باب الافعال فنبين<sup>٤</sup> في مواضعه انه لا حال له بكونه فاعلاً ولا متكلماً . وما كان من باب كونه مدركاً وسامعاً وبصراً . ففيه الخلاف الذي حكيناه من قبل .

والذي هو المقصد بالباب هو مكاملة من يثبتته تعالى على هذه الصفات الاربع لمعان<sup>٥</sup> نحو كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً . ولم يحك عن احد الخلاف في انه اثبتته على هذه الصفات لمعان معدومة ولا محدثة الا في كونه عالماً فقط . وانما الخلاف في انه هل يكون على هذه الصفات لمعان قديمة على ما تقوله « الكلابية<sup>٦</sup> » وان كانت

(١) رى لمعان - (٢) ي : فتقول . - (٣) رى : فعل . - (٤) ق : سنين . - (٥) ق : للمعنى . - (٦) « الكلابية » هي الفرقة ثابتة المشوية ورئسها عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان الذي توفي بعد سنة ٨٢٤٠ - ٨٥٤ م .

(١) ق : معنى . - (٢) ق : لمعاني . - (٣) ق : للايجاب . - (٤) ت : مزيل . - (٥) ق : لمعاني . - (٦) ق : هو . - (٧) ق : و . - (٨) ي : انه . - (٩) ر : لم يكن بد من معنى .

فعرفنا ان الصفة الواجبة مستغنية عن معنى وان علة الاستغناء<sup>١١</sup> هو الوجوب لا غير ولولا ان الامر كذلك لوجب في علمه تعالى ان يكون علما لمعنى وهذا يؤدي الى ما لا حصر له من المعاني . وليس لاحد ان يقول : ان العلة تبين من غيرها بصفحتها التي لها<sup>١٢</sup> فلم يجز استحقاقها<sup>١٣</sup> لمعنى آخر وهذا<sup>١٤</sup> سبيل العلم . وليس كذلك العالم لانه لا يُبين من غيره بكونه علما فجاز استحقاق<sup>١٥</sup> كونه علما لاجل العلم وذلك لانه فرق<sup>١٦</sup> من ورأ الجمع . ألا ترى اننا قد قلنا ان الجائز من الصفات لا بد فيه من معنى والواجب من الصفات يستغنى عن معنى وعللنا ذلك بما لا وجه لأعادته فسوا كان ذلك مما تقع به الابانة او لا تقع فالحال لا تؤثر .

وبعد فلو كان ما قالوه علة لم تمنع من كون ما قلناه علة ايضا . فيقال : فالعلم يستغنى في صفته الراجعة<sup>١٧</sup> اليه عن معنى لوجوبها ولان بها تقع الابانة فتجتمع بين الوجوهين في التعليل .

وبعد فان القديم تعالى يبين من غيره من الذوات<sup>١٨</sup> بكونه عالماً من حيث استحقاقه على وجه لا يستحقه غيره فقد صارت حالته في ذلك مشبهة<sup>١٩</sup> لحالة العلم في كونه علماً فلا يصح لهم هذا الفرق . ونحو هذا السؤال قولهم : إن العلم لا يقوم به معنى لانه معنى فلا يقوم به معنى آخر لان الصفات لا تقوم بها الصفات وانما يصح ذلك في الموصوف . وذلك لانا<sup>٢٠</sup> نجمع بين هذين التعليلين اذ لا مانع . وعلى انه تعليل لفساد الالزام فهو موكد له فكأنهم ثبتوا ان المعنى لا يصح قيام المعنى به ولو كان ذلك في نفسه صحيحاً لكننا لا نلزمهم فقد جعلنا وجوب الصفة اشارة للمعنى عن المعنى . ولم يورد القوم علينا في ذلك الامتابة ما قلناه من استحالة قيام المعنى بالمعنى للعلة التي ذكروها . فقلنا لهم : لا علة الا الوجوب لانه لو كانت الصفة جازية لم يكن بد من معنى وحيث وجبت استغنت عن معنى .

وبعد فكما يستحيل قيام المعنى بالمعنى فالقديم تعالى يستحيل قيام العلة<sup>٢١</sup> به اذ ليس يرجع بذلك الا الى الخلول فكيف يصح هذا الانفصال والحال في علمه تعالى وفيه على سوا ؟ فبطل هذا الفرق وليس الحال في كونه تعالى<sup>٢٢</sup> عالماً كالحال في كونه مريداً . فيقول قائل : كما صح ان يكون تعالى<sup>٢٣</sup> مريداً بارادة ولم يجب في ارادته ان تكون ارادة لمعنى . فكذلك يكون عالماً لمعنى ولا يجب في ذلك المعنى ان يكون كذلك لمعنى آخر . وذلك لان هذا بان نؤكد ما نقوله اولى لانه تعالى من حيث

(١) ق : الاستغنى . - (٢) ي : له . - (٣) ر ق ي : استحقاقه . - (٤) ي : هذه . - (٥) ر ق ي : استحقاقه . - (٦) ر : الراجع . - (٧) ر ق ي : من الذوات . - (٨) ر : لانك تجمع . - (٩) ر ق ي : المعاني . - (١٠) ت : - تعالى . - (١١) ت ق : - تعالى .

كان مريداً مع جواز ان لا يكون مريداً ووجب اثبات الارادة ومن حيث كانت صفة الارادة قد حصلت مع الوجوب استغنت عن معنى آخر فهلا جرى القوم على هذه الطريقة او ان كان كونه عالماً واجباً ان يستغنى عن معنى ؟

فان قيل إن وجوب الصفة انما يقدر في استحقاقها لمعنى يصح حدوثه وان لا يحدث . فاما اذا جعلناها لمعنى لا بد من وجوده فما المانع من ان تكون واجبة وهي مع ذلك لمعنى ؟ وقد عرفتم ان كونه تعالى عالماً كان يثبت واجباً وان كان لمعنى قديم كما ثبت<sup>١١</sup> وان كان للذات فكيف جعلتم وجوب الصفة دلالة على ما لو ثبت لكان لا يقدر في الوجوب ؟

قيل له الامر كما قلتم في انه لو ثبتته<sup>١٢</sup> عالماً يعلم قديم لكان كونه عالماً في الوجوب كما لو كان للذات ولكننا<sup>١٣</sup> اذا كنا قد عرفنا ان الصفة الواجبة في بعض المواضع دليل على ان الصفة مقصورة على الذات وغير جازية وقوفها على معنى لوجوبها لا لشيء سواه فكيف يجوز ان نثبت الوجوب ومع ذلك نثبت عن علة ؟ وهل ذلك الا قدح في طريقة الاستدلال ؟ فاذا امتنع ذلك فليس الا ان نجعل الوجوب اشارة للمعنى عن معنى اصلاً . لولا<sup>١٤</sup> ذلك لجوزنا في نفس العلم ان يكون عالماً لامر آخر لا يفارقه اصلاً . وقد ثبت فساد ذلك فبان انه لا وجه لاجله يقع الغنى في صفة المعنى عن معنى الا الوجوب . فكل واجب يجب ان يشركه في ذلك والا انتقضت طريقة الاستدلال . ولا يمكن ان يقال : قد امكنا ان تصور في كونه تعالى عالماً معنى لا يتفصل وجوده عن وجوده تعالى وعن كونه عالماً فجاز ان يكون عالماً لمعنى وليس يتصور معنى من المعاني لا يتفصل وجوده عن وجود العلم فنجعل<sup>١٥</sup> العلم عالماً لاجله لانا نقول : متى رضيت بهذا فاجعل ذات الباري تعالى مما لاجله يصير علمه عالماً لانه مما لا يتفصل وجوده عن وجوده فتكون ذاته عالمة بالعلم والعلم عالماً بذاته<sup>١٦</sup> فهذا مما لا خفاً بفساده .

فان قال فاذا<sup>١٧</sup> كانت الصفة الواجبة تنقسم فتارة تستند الى صفة اخرى وتارة لا تستند الى صفة اخرى ولم يقدر ذلك في وجوبها فهكذى وجوبها لا تؤثر في الحاجة الى معنى .

قيل له ما اخرجناه من الصفات الواجبة عن ان تكون مستحققة بصفة<sup>١٨</sup> اخرى ليس علة الغنى عن صفة اخرى وجوبها حتى تمكن المقايسة بينها وبين الصفة الواجبة

(١) ر ق : ثبت . - (٢) ر ق ي : ثبت . - (٣) ر ق ي : لكن . - (٤) ر : ولولا . - (٥) ر ق : نتحصل . - (٦) ق : لذاته . - (٧) ق : اذا . - (٨) ر ق ي : لصفة .

في غناها عن معنى وانما لم يجعل لصفة اخرى لان في ذلك ابطالا لحكمها اصلاً من حيث ان الذات بهذه الصفة تدخل في كونها معلومة جملة وتفصيلاً وعليها يقف الخلاف والوفاق . فقلنا: يجب ان تكون مقصورة على الذات لئلا يُبطل هذا الحكم فيها ولم يكن حكم الصفة الاخرى وان وجبت عند شرطها هذا الحكم فامكن اسنادها<sup>١</sup> الى صفة اخرى . وقد دللنا على ان الوجوب هو الذي اغنى عن العلة فيجب ان يتفق ذلك ولا يختلف وان لا تدخله القسمة التي دخلت في الصفات الواجبة .

فان قال اذا كان الجائز من الصفات يصح تارة ان يكون لمعنى وتارة ان<sup>٢</sup> يكون بالفاعل ولم يجز<sup>٣</sup> واحداً فكذلك الصفة<sup>٤</sup> الواجبة تنقسم فر بما كانت للذات وربما كانت لمعنى لا يتفصل عن الذات .

١٠ قيل له الامر سوا<sup>٥</sup> من طريق المعنى لان جواز الصفة دلالة على انها غير مقصورة على الذات وان لا بد<sup>٦</sup> من امر زايد على الذات ثم ذلك يختلف فالوجوب يجب ان يكون دلالة في كل موضع على ان الصفة مقصورة على الذات وان لا يفترق الى امر زايد فيها فصح الآن بهذه الجملة انه تعالى اذا كان كونه عالماً واجباً فيجب ان يستغنى عن العلم .

١٥ وقد اورد في الكتاب في ان الصفة الواجبة تستغنى عن معنى وجهاً آخر وهو ان احدنا لما وجب كونه عالماً عند وجود العلم استغنى عن معنى آخر فكذلك يجب في القديم تعالى .

٢٠ وسأل في اثنا الباب ما يكون سوا<sup>٧</sup> الا عليه خاصة وهو قولهم ان نكون احدنا . اما طريقه لا فرق فيها بين ان يكون عالماً بعلم واحد او بعلم ثان او ثالث فان الحال لا تفرق فلا وجه لاثباته عالماً لمعنى آخر سوى هذا العلم الموجود وليس كذلك كونه تعالى عالماً لان الحال فيه تختلف . فاذا كان عالماً للذات كان له حكم وان كان للعلم كان له حكم آخر فامكن<sup>٨</sup> ان يكون عالماً بمعنى قديم وان كانت الصفة واجبة واستغنى احدنا عن علم ثان لانه لا حكم له .

٢٥ والجواب عن ذلك انه ليس المعتبر في هذا الباب الا وجوب الصفة فقط . لولا ذلك لأجزنا في العلم ان يكون علمياً لمعنى لانه سوا كان العلم عالماً هو عليه او لمعنى فالحال فيها توجيهه لا تختلف ومع ذلك فلم نجعل عالماً لمعنى وبدلاً من هذا لو كان مما يقدر فيه انه كان يوجب كون العالم عالماً في حال ولا توجيهه في حال اخرى لوجب

ان يكون عند الايجاب يفترق الى معنى على مثل ما نقول في الحال لو صح ان يحل محلاً وصح ان لا يحلّه لكان عندما يختص به يفترق الى معنى وحيث وجب استغنى عن المعنى<sup>٩</sup> فصارت المراعاة ليست الا ما<sup>١٠</sup> ذكرناه من الوجوب .

واعلم ان المتقدمين من شيوخنا دلّوا على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالماً بعلم قديم لوجهين<sup>١١</sup> : احدهما ان جعلوا قديماً ليس هو الله مثل مذاهب « الثنوية » و« النصارى » في انه خروج عن دين الاسلام وذلك لانهم انما كفروا وصاروا خارجين عن الدين لا بشي سوى<sup>١٢</sup> الزيادة في القديم على الواحد . ألا تراهم ليس يجعلون صفة احدهما بصفة<sup>١٣</sup> الاخر بل يخالفون بينهما على اقوى وجوه المخالفة فانهم يجعلون احدهما بصفة النور والاخر بصفة الظلمة . ثم يقولون واحدهما مطبوع على الخير والاخر مطبوع<sup>١٤</sup> على الشر وربما جعلوا احدهما مواتاً والاخر حياً . وكذلك « النصارى » يفصل بين القدماء التي يثبتها فيجعل احدهما كلمة والاخر حيوة والاخر الهماً حياً ومع ذلك فقد جعلوا في الدين قابلين بالثلثية ولحقهم كلمة الكفر والزمو القول بثلاثة الهة . فكذلك يجب ان تكون حال القوم في القول<sup>١٥</sup> بالزيادة على الواحد وان خالفوا يثبتها فجعلوا احد القديمين قادراً والاخر قدرة . وجعلوا احدهما عالماً والاخر علماً . فهذه طريقة بيّنة في هذا الباب اذا ثبتتها على ما صار من باب المتعلم من دين المسلمين . وان شئت رددت هذا الى طريقة عقلية فاقبث في القديم

الاخر الذي جعلوه علماً ان يكون بصفته تعالى وان يكون الباري بصفة العلم وبعض هذه الصفات يصفه بعض<sup>١٦</sup> وذلك بان يبين ان القديم لا بد<sup>١٧</sup> من كونه مخالفاً لغيره وان مخالفته له لا بد<sup>١٨</sup> من ان تكون بكونه قديماً وبما شاكله . وان ما به يقع الخلاف عند الاقتراق به يقع التماثل عند الاشتراك . فاما القول بانه تعالى لا بد<sup>١٩</sup> من مخالفته لغيره فيبين لان كل ذاتين فاما ان ثبوت احديهما<sup>٢٠</sup> مناب الاخرى فيما يرجع الى ذاتها او لا ثبوت هذا المناب ولا واسطة بين النفي والاثبات ولاجل هذا لم يكن بد<sup>٢١</sup> من ان تثبت لكل ذات مخالف وان جاز ان لا يكون لها مماثل لانه لا يمكن ان نعرف على ضرب من التفصيل الا باعتبار حاله مع مخالفته فنعرف<sup>٢٢</sup> انه لا ثبوت مناب غيره . ومعلوم ان القديم تعالى لا ثبوت مناب شي من الحوادث . ألا تراه لا يقوم شي منها مقامه فيما يرجع الى ذاته فان وجوده فيما لم يزل واجب ولا يصح وجود هذه الحوادث لم يزل . واذا لم يكن بد<sup>٢٣</sup> من مخالفتها له لم يكن بد<sup>٢٤</sup> من مخالفته لها ايضا لان الخلاف مما يتعدى<sup>٢٥</sup> فلا يصح مخالفة شي لغيره الا وذلك الغير مخالف له

(١) ت : - عن المعنى . (٢) ت : ي : ما . (٣) ق : ي : بوجهين . (٤) ت : سوا . (٥) ق : ي : كصفة . (٦) ر : ي : مطبوع . (٧) ق : ي : في القول . (٨) ي : البعض . (٩) ر : ت : احدهما ؛ ق : احدهما . (١٠) ق : تعلم . (١١) ر : يتعدى .

(١) ق : استنادها . (٢) ر : ت : ي : - ان . (٣) ر : يجرى (كذا) . (٤) ق : الصفات . (٥) ق : سوى . (٦) ي : ويمكن .



وذلك ان كان من صفات الذات فهو الذي يُريد وان كان مما ليس للذات ولا لمعنى فهو كالحادث في هذه الحوادث . وغير جازي ان يكون لها تأثير في الخلاف بدلالة انه كان يجب في الحوادث اجمع ان تكون متفقة مماثلة للشركة في صفة توجب المخالفة وما هذه حاله فبالاتفاق فيه تقع المماثلة . ولانه كان يجب لو زال عنه الحادث ان يخرج عن الخلاف ومعلوم انه ان بقي او عدم لم يخرج عن الخلاف ولاجل ذلك كان مخالفاً قبل الحادث كما يخالف في حال الحادث<sup>١</sup> ولان الحادث متحد على هذه الذوات وما به تقع المخالفة يجب استدامته . ولانه كان يجب اذا عدم ان يصير<sup>٢</sup> مخالفاً لنفسه .

فاذا استقرت هذه الجملة جينا<sup>٣</sup> الى القديم جل وعز قلنا : لا يجوز ان تكون مخالفته لغيره بالصفات التي تتبع المعاني ولا بالصفات التي هي لا للنفس ولا لمعنى من كونه متكرراً . وليس الالهية بصفة زائدة على كونه قادراً على اصول النعم ولا يصح استحقاق الخلاف لكونه واحداً لانه ان رجع به الى انه على صفات مخصوصة لا يشاركه فيها ولا في احدية<sup>٤</sup> احد<sup>٥</sup> فهو الذي يُريد<sup>٥</sup> وان كان المرجع به الى امتناع الانقسام عليه فذلك نفى وان كان قد يشاركه في ذلك غيره . وغير جازي ان يقال لاختصاصه بصفة تصح عليه المعاني القديمة يخالف غيره لان كلامنا هو في تلك الصفة ما هي فان كانت لو امكنت الاشارة اليها لكانت اذا لم تجر<sup>٦</sup> مجرى الصفات التي تجعل الخلاف ثابتاً لاجلها ما كان لتقع به المخالفة من الوجوب الذي نذكره فما لاجله يقع الخلاف بذلك يقع بهذه الصفات . وعلى انا لا نسلم لهم صحة ان يكون على صفة يصح اختصاص المعاني به لان هذا يوجب تحيزه فان الصفة التي تؤثر في ذلك ليس الا ما قلناه . فيجب ان يكون الخلاف واقعاً بكونه قديماً وما يجري<sup>٧</sup> مجراها من الصفات الواجبة له . وغير جازي ان ندعى مخالفته لغيره بمجموع هذه الصفات لانا بان نعلم بعض هذه الصفات نعلم الخلاف وان لم نعلم سواه . والعلم بالمخالفة يقف على العلم بما به تقع المخالفة فلماذا اذا عرفنا كون السواد سواداً عرفناه مخالفاً لغيره وان اجزنا ان يكون مع كونه سواداً خلوة فيجب ان يكون بكونه قديماً على الافراد يقع الخلاف . وكذلك بكونه قادراً وعالمًا وحياً فاذا صحّت هذه الجملة قلنا : فلو كان له علم قديم لوجب مماثلة له في كل صفة لان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الشركة في سايرها ويوجب المماثلة وذلك لانه<sup>٨</sup> قد ثبت ان

ايضا واذا وجبت مخالفته لغيره لم يكن بد<sup>٩</sup> من تعليل الخلاف لان نفس ما به يثبت التعليل في موضع يقتضى ثبوت التعليل ها هنا . ألا ترى انا نقول : ليس هذا بان يكون مخالفاً لغيره اولي من ان لا يكون مخالفاً له لولا امر من الامور فنعلله بثبوت امر<sup>١٠</sup> من الامور . ولان معنى الاختلاف يقتضى التعليل لانه غير نايب منابه<sup>١١</sup> فيما يرجع الى ذاته فلا بد<sup>١٢</sup> من مفارقة له بامر يرجع الى ذاته . وهذه طريقة التعليل . فاذا وجبت مخالفته لغيره فاما ان يكون لامر يرجع الى ذاته وهذا لا يصح لان ما يخالف به الشيء غيره لا يصح ثبوته لمخالفة<sup>١٣</sup> لانه يزيل الاختلاف والذات<sup>١٤</sup> في كونها ذواتاً مشتركة فلا بد<sup>١٥</sup> من امر زايد على الذات . فاما ان تكون صفة<sup>١٦</sup> او غيرها والصفات اما ان تستحق للذات او لا للذات واذا لم تكن للذات فاما ان تكون لمعنى او لا لمعنى . واذا لم تصح مخالفته لغيره بشي من الصفات فلا بد<sup>١٧</sup> من امر زايد عليها . فاما ان يكون الفاعل او وجود معنى ونحن نبين انه لا يصح وقوع المخالفة الا بصفة ذاتية لitem ما نريده .

اما وقوع مخالفة الشيء لغيره بمعنى<sup>١٨</sup> فلا يصح لانه يوجب في نفس المعنى ان يخالف غيره بمعنى<sup>١٩</sup> آخر . ثم كذلك حتى يودى الى ما لا حصر له من المعاني ولانه كان يجب في الاعراض ان لا يخالف بعضها بعضاً وان لا يخالف الاجسام والا اقتضى انها تخالف بمعان<sup>٢٠</sup> وذلك في الاعراض بمنع ولانه كان يجب صحة زوال ذلك المعنى فتخرج الذات على الخلاف . وهذا مما لا يصح لانه في كل حال لا بد<sup>٢١</sup> من ان يكون معلوماً على وجه يسد مسد الآخر او لا يسد مسده في كونه معلوماً . ولانه كان يجب في الجسمين ان يكونا مثلين من وجه مختلفين من وجه آخر . وذلك بان توجد فيها جميعاً السواد ثم يستبد احداهما بوجود الخلوة فيه والآخر بوجود الحموضة فيه<sup>٢٢</sup> وقد عرفنا فساد ذلك . ولانه كان يجب في الجسم ان يصير مخالفاً لنفسه وذلك بان يوجد فيه المعنى الذي لو قدرناه موجوداً في غيره لاقتضى مخالفته له به<sup>٢٣</sup> فكان يجب اذا وجد فيه مثله او هو بعينه ان يصير مخالفاً لنفسه وهذا محال . ولانه كان يجب في المعنومات ان لا يثبت فيها اختلاف فان استحقاقها للصفات من جهة معان<sup>٢٤</sup> لا يصح . وهذه<sup>٢٥</sup> الوجوه تبطل ان يكون مخالفاً لغيره لصفات المعاني . وغير جازي ان يكون الفاعل يؤثر في مخالفة الشيء لغيره حتى نجعله مرة مخالفاً ومرة غير مخالف والا كان يصح مع وجوده ان لا يكون مخالفاً لغيره بان لا يختار الفاعل ان يجعله مخالفاً . وهذا ظاهر البطلان فليس يبقى بعد ذلك الا ان يقول قائل : يخالفه بصفة لا لمعنى

(١) ق : - بامر . (٢) ر : الذوات . (٣) ق : لمعنى . (٤) ر : لمعاني . (٥) ق : - فيه . (٦) ر : - به . (٧) ت ق ي : هذه .

(١) ق : - كما يخالف في حال الحادث . (٢) ق : يكون . (٣) ق : حيث . (٤) ت : احدهما . (٥) ر : ي : يريده . (٦) ر : تجري (كذا) . (٧) ق : ي : جرى . (٨) ر : قلناه .

الصفة التي بالافتراق فيها تقع المخالفة بالاتفاق فيها تجب المائلة لولا ذلك لخرجت هذه الصفة من ان تكون طريقاً لتمييز هذه الذات من غيرها . فلولاً مماثلةً القديمين والا لم يجز اشتراكها في كونها قديمين كما لولا تماثل السوادين لم يصح اتئاقهما في كونها سوادين وهو الصفة التي يقع التمييز بها بين السواد وبين<sup>١</sup> غيره . واذا كان كذلك وجب في العلم ان يكون مثلاً للعالم وفي العالم يفكون مثلاً لعلمه . وهذا يقتضى انها علما او علوم او قدر<sup>٢</sup> الى ما شاكل ذلك .

وليس لاحد ان يقول : فهذه القضية انما يجب لو ثبت انه تعالى عالم لنفسه او قادر<sup>٣</sup> لنفسه فكان بالاشترك في صفة من صفات الذات ان<sup>٤</sup> تقع الشركة في ساير صفات الذات واتم بعد في ذلك . فكيف تقولون ذلك وعندكم ان العلم ليس يعلم نفسه فبالاشترك في القدم كيف يجب الاشتراك في كونها علمين ؟ وذلك لانه قد ثبت ان القدرة قدرة لنفسها وكذلك الحياة ولو قدرنا وجود علم قديم لكان علماً لنفسه . فاذا<sup>٥</sup> صح ذلك وجب في العالم من حيث شارك العلم والقدرة والحياة في كونه قديماً ان يشاركها في هذه الصفات فيكون العالم بصفة القدرة وبصفة العلم فان لم يلزمهم في العلم ان<sup>٦</sup> يكون عالماً من حيث كان العالم لنفسه فقد لزمهم اذا صار القديم تعالى<sup>٧</sup> بصفة القدرة ومن حكم القدرة ان يوجب كون القادر قادراً ان يوجب كون القدرة قادرة او كون العلم قادراً الى ما شاكل ذلك من وجوه الالزام اذ لا يجوز ان تكون قدرة<sup>٨</sup> لا يوجب كون القادر قادراً فاذا لم يصح ان يوجب كون نفسه قادراً لان من حكم العلة ان توجب الصفة لا لنفسها بل لغيرها ولان عندهم انه لا يكون قادراً الا بقدرة . وهذا يقتضى كونه قادراً بنفسه<sup>٩</sup> وبغيره<sup>١٠</sup> . فاذا كان كذلك صح الالزام ولزمهم القول بالثبوت من هذا الوجه .

وليس يصح ما سأل نفسه بعد ذلك في فصل من قولهم انا لا نصف هذه<sup>١١</sup> المعاني بانها مخالفة لله ولكنها<sup>١٢</sup> نقول : انها خلافه لان المخالف انما يكون موصوفاً . فاما الصفات فلا يصح وصفها بذلك فصار كما<sup>١٣</sup> يقال في الجسم انه متحرك ولا يقال في الحركة مثل ذلك . وهذا ظاهر السقوط لان الغرض ليس هو ما يرجع الى العبارة بل هو ما يرجع الى المعنى . والذي بيننا مما لا بد لهم تسليمه لانا قد قلنا اما ان يكون متناً ثابتاً اولاً ثبوت متنايه فيما يرجع الى ذاته وهذا مما لا تختلف الحال فيه سوا كان ذلك صفة او موصوفاً و سوا قالوا انها خلافه او مخالفة له فالحال

(١) ي : - بين . (٢) ي : فكر . (٣) ت ق ي : - ان . (٤) ر ق ي : واذا . (٥) ت : - ان . (٦) ر ق ي : - تعالى . (٧) ي : - و . (٨) ق : لنفسه . (٩) ق : لغيره . (١٠) ت : - هذه . (١١) ق : لكن . (١٢) ق : مثل ما .

واحدة وتنفرد ذلك الحركة والمتحرك لان فائدة قولنا « متحرك » لا تنأى الا في الجسم دون نفس الحركة وفائدة الحركة لا تنأى في المتحرك . وقد بينا الغرض بقولنا انسه مخالف لغيره . والفصل الذي اورده من بعد من قولهم انها مثلان من حيث القدم ولكنها مختلفتان لان احدهما عالم والاخر علم وانه قد يجوز ان يكون الشبان مثلين من وجه مختلفين من وجه . فباطل بوجه<sup>١</sup> . احدها ان الخلاف والوفاق بين الذاتين كالوجود والعدم في الذات الواحدة فكما لا يجوز ان يكون الشيء موجوداً من وجه معدوماً من وجه . فكذلك الحال في الخلاف والوفاق . ألا ترى ان المرجع بذلك الى الالابات والنفي اللذين لا يمتثلان واسطة بينهما فكيف يصح ما قالوه ؟ وتبين صحة ذلك انه اذا كان معنى الخلاف ان لا يسد احدهما مسد الاخر فيما يرجع الى ذاته والوفاق على النقيض من ذلك . فالقول<sup>٢</sup> بانها مختلفتان من وجه ويتفقان من وجه ينقض ذلك لانه على هذا الموضوع لا يكون قد جعل الخلاف واقعاً بكل ما يرجع الى ذاته ولا الوفاق كذلك بل جعل الخلاف ببعض ما يرجع الى ذاته دون بعض وهذا يزيل فائدة الخلاف .

وبعد فلو كانا مثلين عند الاتفاق في كل صفة لكانا مختلفين عند الافتراق في كل صفة وهذا يوجب ان لا يشتركا<sup>٣</sup> في كونها قديمين اصلاً .

وبعد فاذا كان الذي به تقع مخالفة لغيره كونه قديماً وقد شارك<sup>٤</sup> ما خالفه في كونه قديماً فائلاً من هذه الجهة فقد صار نفس ما به يخالفه به يوافقه وهذا يعيد الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً وهذه الطريقة من الالزام متوجهة عليهم اذا لم يجعلوا القديم مخالفاً لغيره الا بكونه قديماً فيقولون انه يوافق علمه بالقدم ويخالفه بالقدم فحينئذ يكون الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً . ولا بد لهم من ذلك على اصلهم من وجهين . احدهما انه لا يصح كونه تعالى مخالفاً لعلمه بكونه عالماً او قادراً او حياً لانه صفات تتبع المعاني وبصفات المعاني لا يقع الخلاف فيجب ان تكون صفة من صفات ذاته توجب المخالفة وعلى هذا كان<sup>٥</sup> العلم بكونه علماً يصلح ان يخالفه جل وعز وكذلك القدرة والحياة لما لم يكن ذلك من صفات المعاني فيجب ان تكون المخالفة مقصورة على كونه قديماً الذي هو للنفس وبه تقع المخالفة فقط .

والوجه الثاني انهم يجعلون على ظاهر كلامهم صفة القدم مختلفة في هذه القدماء فيكون احد القديمين يخالف صاحبه بكونه قديماً . وقد قالوا انه يماثله بذلك من وجه

(١) ق : من وجوه . (٢) ر ق : والقول . (٣) ق : يشتركان . (٤) ق : شاركة . (٥) ق : فان .

آخر<sup>١١</sup> فيعود الخلاف وفقاً . فاما ان جعلوا ما به تقع المخالفة غير ما به تقع الموافقة فذلك يفسد من وجه آخر وهو ما قد بينا ان المؤثر في المخالفة هو الذي بالشركة فيه تجب المماثلة فلا يصح ان يكون مثلاً لعلمه من وجه ومخالفاً له من وجه آخر . وقد الزمهم في الكتاب على طريقتهم في تجويز قديم ليس بقادر ولا بعالم<sup>١٢</sup> ان يجوزوا ثانياً لله عز وجل من حيث القدم ومخالفاً له من حيث انه تعالى قادر<sup>١٣</sup> ويكون هو عاجزاً حتى لا يجدوا من جهة العقول طريقة الى نفى قديم آخر<sup>١٤</sup> عاجز مع الله . ولا يمكنهم ان يقولوا ان فقد الطريق اليه والدليل عليه يوجب نفيه لانه كما ليس ها هنا طريق الى اثباته فليس الى نفيه طريق الا من الوجه الذي بيناه فهذه طريقة القول في الدلالة التي ذكرناها وهي عامة في نفى ساير المعاني .

ثم دلّ بوجهين يختصان القدرة فقال : لو كان قادراً بقدرة لأقتضى ان لا يصح منه الفعل بها اصلاً لان من حكمها الامر يرجع الى نوعها وقبيلها ان لا يصح الفعل بها ولا يثبت لها التأثير الا بضرب من استعمال المحل<sup>١٥</sup> اما في الافعال او في اسبابها بدلالة ان الفعل باليمين بالقدرة التي في اليسار لا يقع الا بعد الاستعانة بها وبهذا تفارق القدرة ساير المؤثرات في الافعال . ألا ترى ان العلم والارادة يحلان محلان القلب . ثم يقع الكلام بهما خبراً وقصيحاً والكتابة حسنة بديعة فلا تحتاج الى هذا الضرب من الاستعمال فاذا صحّت هذه الجملة فهو تعالى لو كان قادراً بقدرة لم يحل<sup>١٦</sup> اما ان تكون حاله فيه اولاً في محلّ لان حلوطها في غيره لا شبهة فيه . فان كانت حاله فيه اقتضى انه محلّ وان كانت لا في محلّ اقتضى ان الفعل بها لا يصح لانه اذا كانت وهي موجودة في محلّ لا يصح بها الفعل في محلّ سواه فبأن لا يصح الفعل بها<sup>١٧</sup> وهي لا في محلّ اصلاً اولياً<sup>١٨</sup> . وليس يمكن ان يقال انه انما يجب ذلك في هذه القدرة لحدوثها وتلك القدرة هي قديمة فلا تحتاج الى استعمال المحل وذلك لانه لو كانت علّة الحاجة الى استعمال المحل حدوثها لكان لا يصح في العلم والارادة مع الحدوث ان يثبت تأثيرهما من دون هذا الوجه . فيجب ان يكون الفرق بينها امراً راجعاً الى النوع .

وبعد فهي في حال البقاكهي في حال الحدوث فعرفت انه<sup>١٩</sup> لا تأثير للحدوث اصلاً .

والدليل الثاني في القدرة انه<sup>٢٠</sup> لو كان قادراً بقدرة لأدّى ذلك<sup>٢١</sup> الى ان لا يثبت قادراً اصلاً لان اثباته قادراً هو باثباته فاعلاً واثباته فاعلاً هو بان نعرف ان ها هنا

اجناساً لا تدخل تحت القدر . فلو ثبت انه قادر بقدرة لعاد بالنقض على هذه الجملة . وذلك لانه كان لا يصح حدوث هذه الاجناس من<sup>٢٢</sup> نحو الجواهر والالوان من جهته لانا قد عرفنا ان مقدورات القدر متفقة الانواع وان<sup>٢٣</sup> كانت هي في انفسها مختلفة اعنى القدر<sup>٢٤</sup> وعلى هذا يتعدّر على القادرين منّا ايجاد هذه الاجناس فعرّفنا ان كل قادر بقدرة فيجب<sup>٢٥</sup> فيه ان يكون سيّله هذا السبيل . وبين هذا ان مخالفة قدرته لقدرةنا هي<sup>٢٦</sup> كمخالفة بعض هذه القدر لبعض . وكان وجوب اتفاق متعلقاتها لامر يرجع الى انها قدر فقط بدلالة ان المعلوم وما شاكلها لا يجب اتفاق معلوماتها فثبت من ذلك انه لا يصح ان يكون تعالى قادراً بقدرة .

ومما يختص العلم به<sup>٢٧</sup> انه لان<sup>٢٨</sup> يجب لو كان علمه واحداً على ما يقوله القوم ان لا نعلم الا معلوماً واحداً على التفصيل لان العلم لامر يرجع الى نوعه لا يجوز تعلّقه الا بمتعلّق واحد مفصلاً ويشابهه في ذلك الارادة . ومخالفة القدرة والشهوة وغيرها وانما تعلم انه لا يتعدّى المعلوم الواحد لعلمنا انه اذا كان ها هنا علمان يتعلّقان بمعلولين متغايرين فيها مختلفان ولا وجه لاختلافها الا تغاير متعلّقتها . بدلالة انه لو كان معلومها واحداً لتماثلها فاذا كان كذلك وجب في العلم الواحد لو حصل متعلّقاً بمعلولين ان يصير بصفة مختلفين . وهذا نعيده الى انه يكون مخالفاً لنفسه ولا يلزم في صفته بكونه عالماً ان يكون مثل الصفة . ومخالفة لما لتعلّقتها بما تتعلّق به علومنا وبغيره لان التماثل والاختلاف في الصفات مجاز وليست متعلّقة في الحقيقة فيقال فيها هذا القول . ولا يلزم فيه تعالى ان يكون مخالفاً لعلومنا من وجه ومماثلاً لها من وجه آخر لان تعلّقه تعلق العلمين من<sup>٢٩</sup> دون تعلق العلوم . ويوضح ذلك انه لو جاز في علمه ان يكون بهذه الصفة لجاز ان يكون بصفة الحيوة وبصفة القدرة لان مخالفة احد العلمين للاخر اذا تغاير المتعلّق هي كمخالفة العلم للقدرة والحيوة . واذا كان كذلك وجب ان يستغنى بالمعنى الواحد عن ساير المعاني وان يستغنى بذاته عن العلم . وكما تدل هذه الطريقة على انه ليس بعالم بعلم قديم فكذلك<sup>٣٠</sup> تدلّ على انه لا يصح كونه مريداً بارادة قديمة لانها في هذه القضية تجرى مجرى العلم ولم يمكن ذكرها في القدرة لانها تتعلّق بمقدورات غير متناهية . وتدلّ في العلم خاصة وفي الارادة ايضاً وفي الحيوة وان كان في الحيوة تسلك غير هذا الوجه الذي تسلكه في العلم والارادة لانك تقول : ان الحيوة كلها متماثلة فلا يصح ان تكون قديمة الا وحيوتنا

(١) ق : - من . (٢) ي : لان . (٣) ر : القدر . (٤) ق : يجب . (٥) ت : - . هي . (٦) ر : - . (٧) ر : كان . (٨) ت : - من . (٩) ق : وكذلك . (١٠) ر : - . هذا .

(١) ر : - من وجه آخر . (٢) ر : عالم . (٣) ر : ي : - آخر . (٤) ر : الخيال . (٥) ر : - . (٦) ر : اولاً . (٧) ر : انها . (٨) ي : لانه . (٩) ق : - ذلك .

فاما الوجه الذي خصه بالحياة فهو انه اذا لم يجز اختصاص تلك الحياة به حتى تكون حاله فيه فليس الا وجودها لا في محل وفي وجودها لا في محل اخراج له تعالى من صحة كونه مدركا بها لان لخلها تأثيراً في الادراك والطريقة فيه<sup>١١</sup> كالطريقة في القدرة فصار كونه حياً بحياة عايداً على حكم كونه حياً بالنقض وهو كونه مدركا.

وقد دل في الكتاب آخر<sup>١٢</sup> بدلالة<sup>١٣</sup> تشمل ساير الصفات . وذلك لان الظاهر من مذهب القوم انهم يجعلونه تعالى قديماً لنفسه وان كان ربما جرى كونه قديماً بقدم ولكن افساد ذلك ظاهر لانه كان يجب في قدمه ان يفترق الى معنى آخر هو قدم ثم كذلك . ونبين هذا<sup>١٤</sup> انه لو احتاج في كونه قديماً مع وجوب الصفة له<sup>١٥</sup> الى معنى جاز في صفة القدم مثله كما قلنا في صفة العلم<sup>١٦</sup> اذا كان قديماً لنفسه وكان قد استحق باقي الصفات على الحد الذي استحق كونه قديماً يجب ان تكون الطريقة في المؤثر لا تختلف ولولا ذلك لأجزنا في كون هذا السواد سواداً انه بالفاعل مع ان سواداً آخر هو لذاته وان كانا في الاستحقاق على سوا . فكذلك في كون احدنا عالماً وكون غيره من المحدثات عالماً وكذلك في كون هذا الجوهر كائناً وكون غيره من الجواهر كائناً وقد ثبت خلافه ولم يكن الوجه في هذا الا انها صفات تستحق على طريقة واحدة . فامتنع اختلاف المؤثر فيها .

والدلالة على صحة هذا الاصل ان مجرد الصفة معرض للاحتمال . فيصح ان تكون للنفس او لمعنى او لا للنفس ولا للمعنى فانما نعلم اختصاص الصفة بوجه من الوجوه التي تعلل لاجله بكيفية استحقاقها لا غير واذا صح ذلك وكان كونه قديماً للنفس وجب مثله في كونه عالماً وقادراً . وقد جرى في كلام « ابن ابي بشر »<sup>١٧</sup> في الفرق بين الموضوعين ان الموجود لا يستحق الوجود شاهداً وغائباً بمعنى<sup>١٨</sup> وليس كذلك كونه عالماً . وهذا باطل لانا انما اعتبرنا كيفية استحقاق الصفتين على سوا فافتراقهما في<sup>١٩</sup> هذا الوجه لا يؤثر فيما اردناه كما لا<sup>٢٠</sup> يؤثر ان يقال ان الوجود قد يستحق بالفاعل دون كونه عالماً . فهذه طريقة القول في ذلك . ثم انه حيث بين الكلام في الصفات وتكلم<sup>٢١</sup> على المخالفين في وجه استحقاقها اورد في آخر الباب فصلاً وتلخيصه ان صفات القديم تعالى على ضربين : احدهما يستحقه جل وعز في كل حال فذلك على اى حال كان يقال هو للنفس لانه لا يجوز خروجه عنها اصلاً .

كذلك . والا اقتضى ان يفترق المثلان في صفة من صفات الذات . وفي اثبات التماثل في الحياة اجمع هو ان نبين ان الكل يشترك في صحة الادراك بها وهو من اخص حكمها . واما في العلم والارادة فلا بد من ان نعتبر التعلق فنقول اذا تعلق العلمان والارادتان بتعلق واحد على اخص ما يمكن فذلك اشارة التماثل بدلالة ان الضد لو طرى<sup>٢٢</sup> عليها وهما في محل واحد لا يتفصيا به فلو كانا ضدتين لتعذر اجتماعهما ولو كانا مختلفين لما انتفيا بشي واحد فليس الا تماثلها ولم يكن تماثلها الا للتعلق بتعلق واحد على اخص ما يمكن اذ لا يجوز ان تكون جهة التماثل الاجتماع في محل واحد لان المثلين قد يفترق بهما المحل والمختلفان قد يجمعهما محل واحد . فيجب عند ذلك تماثلها ولا يكون لاحد ان يقول : اذا كان احدهما موجبا للصفة لزيد والاخر يوجب الصفة لعمرو فقد اختلفا . وذلك لان الذي يرجع الى ذات العلم هو ايجابية الصفة لعالم ما . وتعلقه بتعلق مخصوص وقد اتفقا في ذلك فافتراق العالمين بهما هو كافتراق المحل بهما . وهذا مما لا يكشف عن الاختلاف على ما ذكرناه .

ويدل في العلم ايضا وان كان قد اضر ذكره في الكتاب هو انه لو كان عالماً يعلم لكان يجب ان يكون له ضد في الحقيقة بصاده . وفي مضادة ضده له خروج له عن الوجود الى العدم وهذا ممتنع في القديم ويجب ايضا ان تكون صفته بالعكس من صفة هذا العلم القديم حتى يكون معدوماً لذاته ويجب صحة وجود احدهما بدلاً من الاخر وهذا في القديم لا يصح . ويجب ان يكون امتناع وجود هذا الضد هو لاجل وجود العلم القديم وهذا لا يصح بل امتنع وجوده لانه ينقلب جنسه لو وجد فيما لم يزل . وانما اوجبت ان يكون له ضد في الحقيقة لانه قد ثبت له ضد في الجنس بدلالة ان الجهل الموجود في احدنا اذا تعلق بتعلق علمه فهو ضده في الجنس . ألا ترى ان فائدة التضاد في الجنس ثابتة فيه لانا نزيد بذلك انه يمتنع اجتماعها في محل واحد او موصوف واحد وعلى هذا يكون الجهل الموجود في قلب زيد ضداً للعلم الموجود في قلب عمرو في الجنس للمعنى الذي قدمناه . واذا ثبتت هذه الجملة يجب ان يكون له ضد في الحقيقة . ألا ترى ان ما ليس له ضد في الحقيقة فلا ضد له في الجنس . وكل ما له ضد في الجنس فله ضد في الحقيقة ؟ ولهذا لا نعرف التضاد في الجنس الا بثبوت التضاد في الحقيقة . ولولا صحة هذه الطريقة لأجزنا ان لا يكون في الاكوان ما له ضد في الحقيقة وله ضد في الجنس فممتنع خروج الجوهر عن كونه كائناً في جهة وقد عرفنا خلافه .

(١) ر : - فيه . (٢) ق : - اخر . (٣) ق : بدلالة اخر . (٤) ت : - هذا . (٥) ر : - له . (٦) ر : - . (٧) ت : بن . « ابن ابي بشر » لله ابن ابي سهل بشر المستمر من المعتزلة ووفاه في سنة ٨٢١٠ - ٨٢٥ م . (٨) ق : ي : معنى . (٩) ر : ي : من . (١٠) ر : لم . (١١) ق : تكلمه .

والثاني هو ما<sup>١١</sup> يثبت له لا في كل احوال ثم هذا على ضربين . احدهما يقف على شرط وهو كونه مدركاً . والثاني يقف على معنى وهو كونه مرديداً او<sup>١٢</sup> كارهاً وما خرج عن ذلك فهو اما ان يرجع الى النفي او يكون من باب ما ترجع الصفة فيه الى الافعال لا اليه .

### فصل في التنبيه على عمدتهم<sup>١٣</sup> والجواب عنها

اعلم ان القوم يعتمدون في كونه على هذه الصفات لمعان على الشاهد ويزعمون انه اذا كان اصل الصفة طريقة الشاهد فكذلك كيفية استحقاقها فاذا كنا نعلم انه متى خرج عن كونه قادراً خرج عن صحة الفعل ومتى كان قادراً صح الفعل منه . ثم عرفنا مثله في كونه عالماً بعلم لانه متى خرج عن وجود العلم فيه خرج عن كونه عالماً ومتى وجد فيه العلم كان عالماً واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فيجب مثله في الغائب . وقال في تدريس هذا الكتاب ان اولي ما يكتسبون به في هذه الشبهة ان يطالبوا بالدلالة على ان احدنا عالم بعلم لتصح منهم طريقة المقايسة وانما كان كذلك لانهم في ذلك بين ان يسلكوا الطريقة الصحيحة من انه حصل عالماً مع جواز ان لا يكون عالماً او ان لم يرَاعَ الجواز فحصول الصفة بعد ان لم يكن . ومعلوم ان واحداً من هذين الوجهين لا يصح فيه تعالى فكيف يقاس الغائب على العالم منا مع ان الذي اقتضى في احدنا ان يكون عالماً بعلم لا يصح فيه جل وعز وبين ان يفزعوا الى وجوه<sup>١٤</sup> آخر يذكرونها فتلك طريق<sup>١٥</sup> لهم في اصل المسئلة فلا<sup>١٦</sup> يكون لتقديم هذه المقدمة فائدة مثل ان يقولوا ان حقيقة العالم من له علم او العالم مشتق من العلم او الفعل المحكم دليل على العلم او مجرد كونه عالماً يقتضى العلم فكل هذا مما لو ثبت لصلح ان تكون شبهة لهم في اصل المسئلة . فاذا كان كذلك بطل تعلقهم بالشاهد . وحصلوا على<sup>١٧</sup> ان احدنا اذا كان عالماً بعلم فكذلك القديم . وليس كل صفة استحققتها احدنا معنى او لوجه آخر يستحقها القديم تعالى<sup>١٨</sup> على ذلك الحد . ألا ترى ان احدنا يستحق الوجود بالفاعل والقديم يستحقه لذاته وانما يجب بالاشترار في الصفة الاشترار فيما اثر في تلك الصفة عند امور ثلاثة ذكرها في الكتاب على طريقة التقريب لا على طريقة التحقيق والنبات والوجوب<sup>١٩</sup> . احدهما ان تكون حقيقة الصفة هي العلة . والثاني ان يكون مجرد الصفة يقتضي العلة . والثالث ان<sup>٢٠</sup> ما دل على الصفة دل على العلة . فاذا لم يكن احد

(١) ح : كا . - (٢) رت : و . - (٣) رت : عمد . - (٤) ح : امور . - (٥) ح : طرقت . - (٦) ق : ولا . - (٧) رق : على . - (٨) رق : تعالى . - (٩) ر : الوجود .

هذه الوجوه حل محل الوجود فينا وفيه تعالى وحل ايضاً محل المناقاة بين الالوان وان كانت لوجوه مختلفة الى ما شاكل ذلك من نظائره .

والذي يمكن ذكره في مثال الاول هو ان حقيقة الاسود ان فيه سواداً فيكون مثال ما ذكرناه من ان<sup>٢١</sup> الصفة حقيقتها العلة . وانما قلنا انه تقرب لانه ليس للاسود بكونه اسود حال تستحق للسواد بل ليس المرجع بكونه اسود الى<sup>٢٢</sup> كثر من ان فيه السواد وكيف يجعل ذلك علة في كونه اسود الا ان يجعل علة الاسم فتكون تسميته بانه اسود للسواد الذي فيه .

واما الثاني فالحدوث مجردة دلالة على ما يؤثر فيه . وهذا وان كان صفة فليس المحدث علة في حدوث الحادث فكيف يكون مثالا لدلالة مجردة<sup>٢٣</sup> الصفة على العلة الا على ضرب من التقريب .

واما الثالث فهو ابعد من الاولين في المثال الا ان نجعل مثاله الاسود والسواد وفيه ما تقدم .

فاما دعواهم ان حقيقة العالم العلم<sup>٢٤</sup> فبعيدة<sup>٢٥</sup> لانه كان يجب في العارف مناً بالعالم ان يعرف العالم لان العلم بالحقايق وما هي حقايق فيه هذه حاله . ومعلوم ان احدنا يعرف العالم عالماً وان لم يعرف العلم وعلى هذا يعرف باقي الاعراض كونه عالماً وان لم يعرف العلم<sup>٢٦</sup> ولا يعتقد العلم على جملة او<sup>٢٧</sup> تفصيل بل يعتقد عالماً لنفسه على ما ذهب اليه النظام . وبهذا يفارق ساير الحقايق . ألا ترى انه لا يعرف الاسود اسود من لم يعرف سواده على جملة او تفصيل ؟ وكذلك الفاعل وغيره من اسماً الحقايق ولا يبطل ذلك بصحة الفعل وكونه قادراً لانه لا يعرف قادراً الا مع العلم بصحة الفعل على جملة او تفصيل لمتا كان حقيقة له . واما مجرد كونه عالماً فكيف يقتضى العلم والصفة اذا تجردت كانت معرضة للاحتمال فقد يجوز ان يكون بالفاعل وقد يجوز ان يكون للذات ؟ وقد يصح ان يكون لمعنى ويصح ان يكون لا للذات ولا لمعنى ولولا ذلك لكان مجرد صفة العلم يكون لمعنى آخر وهذا ظاهر السقوط . فصار الذي يكشف عن المعنى حصول الصفة مع جواز ان لا يحصل على الشروط التي نذكرها في اثبات الاعراض .

واما دلالة الفعل المحكم على العلم فابعد لان الدليل انما يدل على ما له به تعلق ومعلوم ان الفعل المحكم لا تعلق له بالعلم . ألا ترى ان العلم وجوده مقصور على

(١) ت ق ح : ان . - (٢) ق : بل المرجع بكونه اسود ليس الى (٣ - ٢) ق : مجردة . - (٤) ق : بين له العلم . - (٥) رت : بعيد . - (٦) ق ح : وان لم يعرف العلم . - (٧) ت : و .

بعضه وصدور<sup>١١</sup> الفعل<sup>١٢</sup> المحكم هو من الجملة فيجب ان يدل على اختصاص الجملة بمفارقة بينها وبين غيرها .

فاما دلالة على العلم فدلالة منه على ما لا تعلق له به .

وبعد فلا شبهة في دلالة الفعل المحكم على صفة العالم فلا يجوز مع ذلك ان يكون دليلاً على العلم لانه يقتضي ان الشيء الواحد من الوجه الواحد يدل على امرين مختلفين وهذا باطل بما تبين<sup>١٣</sup> في موضعه .

وبعد فلو دل الفعل المحكم على العلم لوجب ان يصح من احدنا لأجل العلم الموجود في قلب غيره ان يفعل الافعال المحكمة اذا اتصل ذلك الغير به لان على هذا الموضوع حال العلم الموجود في قلب غيره كحال العلم الموجود في قلبه اذا لم يرجع بذلك الى ما قلناه من الصفة التي يفارق العالم غيره .

وقد ذكر « ابو هاشم » هذا الوجه وما تقدم اظهر .

وقد دل في اثنا الكلام على ان للعالم بكونه عالماً حالاً<sup>١٤</sup> لتثبت دلالة الفعل المحكم عليها . فقال : لو كان المرجع بقولنا عالم الى وجود العلم في قلبه لم يمنع ان يوجد في جز من<sup>١٥</sup> قلبه جز من العلم وفي آخر جز من الجهل بذلك المعلوم فان الضدين اذا تغاير المحل بهما لم يمنع اجتماعهما في الوجود وحيث عرفنا امتناع ذلك فيجب ان يدل هذا على اختصاص الجملة بحال وان العلم يوجب ضد ما يوجب الجهل وحصوله على صفتين ضدتين لا يصح .

فاما قولهم ان قولنا عالم اشتقاق من العلم فباطل بل هو رجوع الى ثبوت مفارقة بينه وبين غيره . ولولا صحة ذلك لكان لا يعرف احدنا غيره<sup>١٦</sup> عالماً الا وهو عالم بالعلم الذي اشتق منه هذا القول كما ثبت مثله في اسماء الاشتقاق والحال فيه بخلاف ذلك وعلى ان ذلك يوصل بالعبارات الى ثبوت ما طريقه الدلالة والمعنى ومعلوم بطلان ذلك هذا ومتى ادعى<sup>١٧</sup> على « اهل اللغة » انهم اشتقوا هذا الاسم<sup>١٨</sup> من العلم فتلك دعوى باطلة . ألا تراهم لا يعرفون العلم الا ما يرجع الى العالم من كونه عالماً او ما يرجع الى المعلوم . فاما الغرض الذي يوجد في بعض لاحدنا<sup>١٩</sup> فذلك مما لا يحظر لهم بالبال فضلاً عن ان يشتقوا منه اسم عالم .

وقد يعلق القوم بشبهته اخرى فقالوا: قد ثبت في قول القائل عالم انه اثبات واذا

(١) رق: صدور - (٢) ي: بالفعل - (٣) رت: بين - (٤) ت: حال - (٥) ق: - جز من - (٦) ت: - ضيره - (٧) ت: ادعا - (٨) ق: الامثال - (٩) ق: احدنا .

لم يصح ان يكون اثباتاً لذاته لان النفي لكونه عالماً ليس ينفي لذاته<sup>١</sup> فيجب ان يكون اثباتاً للعلم وان يستوي فيه الشاهد والغائب .

والجواب عن ذلك ان في هذه الشبهة توصلاً باللفظ الى اثبات العلم لله جل وعز فنقول لهم : ان كان « اهل اللغة » قد جعلوا قولهم عالم اثباتاً للعلم فحالهم لا يخرج عن وجهين أحدهما ان يقولوا ذلك لا عن معرفة منهم بالعلم فذلك مما لا يصح الاحتجاج به لكونهم مخطئين فيه . واما ان يقولوا ذلك عن معرفة منهم بالعلم . فاما ان يدعوا فيه الاضطرار فكان يجب المشاركة او يكون طريق العلم به الدليل فكان يجب ان يبرز ذلك الدليل الذي ادأهم الى اثبات العلم عند اثبات العالم وهذا متعذر هذا<sup>٢</sup> وقول القائل اثبات يستعمل في اليجاد وقد كان الحقيقة فيه ان يستعمل فيما به يصير الشيء ثابتاً موجوداً لانه كالتحريك<sup>٣</sup> والتسويد . ولكننا قد عرفنا انه لا معنى لاجله يصير الثابت ثابتاً فجعلائه نفس اليجاد ثم نستعمل تشبيهاً بذلك في الخبر عن وجود الشيء اذا كان صدقاً لانه لا ينفك<sup>٤</sup> من<sup>٥</sup> ثبوته وجوده . ومعلوم ان قول القائل زيد عالم ليس فيه واحد من هذين فبطل قولهم على انه يصح ان يكون اثباتاً لذاته من طريق المعنى لانا بكونه عالماً نستدل على انه موجود اعنى القديم<sup>٦</sup> تعالى واذا كان اثباتاً لذاته من جهة المعنى فقد بطل ما بنوا عليه الشبهة . ولو لم يكن اثباتاً لذاته ايضاً لكان يكون اثباتاً لذاته على صفة والنفي مطابق لهذا الاثبات<sup>٧</sup> فن اين انه اذا لم يكن اثباتاً مجرد ذاته فيجب ان يكون اثباتاً للعلم . وتعلقوا بشبهة اخرى وهي قولهم انه قد ثبت ان الأمر غيره بان يعلم انما يأمره بان يفعل العلم فلو صح في الله تعالى الامر<sup>٨</sup> لكان امراً له بالعلم واذا لم يثبت ذلك فيه فالخبر هو في حكم الامر فيجب ان يكون الخبر عن انه عالم خبراً عن علمه .

والاصل في ذلك ان الشيخ « ابا عبدالله » رحمه الله<sup>٩</sup> قد جعل الامر بالعلم<sup>١٠</sup> امراً بان يحمل احدنا نفسه على صفة العالمين ولكن الصحيح عندنا هو ان الامر بان نعلم امره<sup>١١</sup> بالعلم لان الامر لا يصير امراً الا بالارادة والارادة لا تتعلق الا بالحوادث فلا بد<sup>١٢</sup> من ان يكون الامر امراً بذلك . وانما يحسن اذا كانت صفة احدنا بكونه عالماً غير حاصلة بما يورث ان نعلمه لان الامر بان نعلم المشاهدات لا يصح . وكذلك فيجب ان يكون كونه عالماً بذلك الشيء مما لا يجب حصوله على كل حال<sup>١٣</sup> فانه لو كان ملجأ الى ذلك لقبح الامر به ولا بد<sup>١٤</sup> من ان يكون حصوله موقوفاً على

(١) ت: ذاته - (٢) ق: هذا - (٣) ت: كالتحريك - (٤) ر: عن - (٥) ر: في القديم - (٦) ت: للاثبات - (٧) ت: - الامر - (٨) ر: الله - (٩) ت: - بالعلم - (١٠) ت: هو امر - (١١) ي: - كل .

قصوده ودواعيه . فاذا كان كذلك وكان الامر امرًا بتجديد هذه الصفة بإيجاد العلم فيجب ان تكون حال الامر مفارقة لحال الخبر لان الخبر عن انه عالم هو خبر عن امر ثابت فيجب ان تتناول هذه المفارقة التي عقلناها بين العالم وبين غيره وان يكون الامر اذا لم يثبت في الله تعالى ان<sup>١١</sup> لا يكون لهم في ذلك ولا في تشبيهه بالخبر تعلق .

قالوا : ان احدنا يعلم القديم علماً بعد ان علمه قادراً واحداً العلمين مخالف لصاحبه . وانما ثبت المخالفة بينهما بعد ان يكون متعلق احد العلمين غير متعلق العلم الاخر وهذا يوجب ثبوت معلومين ولن يكون كذلك على قولكم ان الذات المعلومة واحدة وانما يصح على ما نقوله من انه يعلم العلم او<sup>١٢</sup> القدرة بهذين العلمين .

**والاصل في الجواب عن ذلك ان العلوم تختلف على طريقتين احدهما لاختلاف ذوات المعلومات . والثاني لاختلاف وجوه المعلوم الواحد فاذا كان معلوم احد العلمين غير معلوم العلم الاخر فهما مختلفان وان كان المعلوم واحداً . ولكن على وجهين او وجوه مختلفة فالعلوم مختلفة ايضا لان بعضها لا ثبوت مناب البعض وعلى هذا يكون المعلوم شياً واحداً اذا عرفناه بخبر الصادق الذي لا يكذب في خبره . ثم اذا ادركناه عرفناه سواداً او بياضاً فلا يكون قد جعل لنا العلم بذات اخرى غير الاولى ولكننا عرفناها على صفة لم نكن قد عرفناه عليها من قبل واحداً العلمين هو مخالف به<sup>١٣</sup> للعلم الاخر . وكذلك<sup>١٤</sup> الحال<sup>١٥</sup> في العلم بوجود الشيء وحدوثه وحسنه او قبحه .**

فاذا صحّت هذه الجملة امكن مع القول باختلاف هذين العلمين المتعلقين بكونه تعالى قادراً وعلماً ان تكون الذات واحدة ومع هذا نعلم<sup>١٦</sup> على وجوه مختلفة فلا ضرورة بنا الى ما ظنوه من اثبات هذه المعاني التي هي العلم والقدرة والحياة وانما كان يصح ما قالوه لو بطل القول بالاحوال فاما اذا ثبتت ووجب اعتقادها . فهذه الشبهة لا موقع لها اصلاً<sup>١٧</sup> وهذا الجواب الذي حررناه اولي من جواب « ان على » لما لم يتلخص له من الكلام في الاحوال ما يلخص « لاني هاشم » فجعل سبب اختلاف هذين العلمين ان احدهما يتعلق بالمقدورات والاخر يتعلق بالمعلومات . وذلك لانه كان يجب في العالم بكونه تعالى<sup>١٨</sup> عالماً ان يكون عالماً بمعلوماته وهي لا نهاية لها<sup>١٩</sup> وكذلك الحال في مقدوراته وانما نعلم ذلك على طريق الجملة . فاما التفصيل فتعذر وقد ثبت في علمنا بانه تعالى عالم وقادر هو علم تفصيل .

وبعد فان القوم كما يحتجون بهذه الطريقة في اثبات العلم والقدرة فقد يتعلقون بها في اثبات الحياة فالى ماذا<sup>١١</sup> يرجع الفرق بين العلمين وليس لكونه حياً متعلق وكذلك فقد<sup>١٢</sup> يقع الفرق بين الموجود والمعدوم ولا متعلق للوجود فصح<sup>١٣</sup> انما<sup>١٤</sup> اخترناه في الجواب اولي . وكذلك فهذا الجواب اولي مما اجاب به « البغداديون » من ان اختلاف هذين العلمين هو لاختلاف الطريق اليهما . فان العلوم لا تختلف<sup>١٥</sup> لاختلاف الطرق<sup>١٦</sup> اليها<sup>١٧</sup> فان الادلة هي كالات في الافعال واذا اختلفت لم تختلف لاختلافها الافعال وعلى هذا نعلم ان الناظر في الاجسام ليعرف الله كالناظر في الالوان ليعرف الله وعلماهما مثلاً لا يختلفان وان كان الطريق مختلفاً بل يكون العلم الضروري مثلاً للمكتسب مع ان الطريق مختلف فيجب ان يكون الصحيح في الجواب ما قلناه اولاً .

وما تعلق به القوم<sup>١٨</sup> ان كون العالم عالماً هو موجب عن العلم وغير جاز ان يكون الحكم موجب عن امر من الامور يستحق في موضع آخر لغير ذلك الامر وشبهوا هذا بالحركة والمتحرك لانه لما كان كونه متحركاً موجباً<sup>١٩</sup> عن الحركة لم يصح ثبوت متحرك الا<sup>٢٠</sup> بحركة . وربما بنوا هذا على وجوب العكس في العلل وجعلوا شاهد ذلك الحركة .

والاصل في هذا الباب انه لا يصح اجرا قولهم ان الحكم اذا استحق في موضع لوجه لم يجز استحقاقه لغير ذلك الوجه على ظاهره فانه باطل بالوجود فينا وفيه تعالى وبالقبح الذي يثبت<sup>٢١</sup> تارة لكونه ظلماً وتارة لكونه جهلاً وكذباً وعبثاً وان كان هذا جارياً على اصولنا دون ما يقولونه في ان القبح هو للنهي فقط .

وما لا شبهة فيه المناقاة بين الذوات لانها تثبت لوجوه مختلفة نحو كونه سواداً وبياضاً وحرراً ولا معتبر ببقا هذه الالوان وثبوت التنافي بينها على الحقيقة او ان لا يكون كذلك حتى لا يحتجوا الى هذا الانفصال لان الغرض بما ذكرناه يتم بان تقصد بالكلام استحالة اجتماع هذه الالوان ومعلوم ان الذي يمنع من شجاعة السواد للبياض هو كونه سواداً والذي يمنع من شجاعة الحمرة لكونها<sup>٢٢</sup> احمرراً الى ما شاكل ذلك . فصح انتقاض ما اورده في هذا الباب . وعلى ان الذي استشهدوه<sup>٢٣</sup> .

(١) رى : مانى . - (٢) ي : قد . - (٣) رق : ان ما . - (٤) ت : المعلوم لا يختلف . - (٥) ق : الطريق . - (٦) ت : - اليها . - (٧) ق : يعلق القوم به . - (٨) ت : موجب (كذا) . - (٩) رت : لا . - (١٠) ت : ثبت . - (١١) رق : الحمرة له كونه . - (١٢) ق : استشهدوا ؛ ي : استشهده .

(١) ي : - ان . - (٢) ي : - و . - (٣) ق : - به . - (٤) رق : - هكذى . - (٥) ت : الحاصل . - (٦) ق : العلم . - (٧) ق : - اصلاً . - (٨) ق : - تعالى . - (٩) ق : - لها روى : بلا نهاية .

دليل لنا ايضا لان احد الجسمين يتحرك هذه الحركة والجسم الاخر يتحرك  
 لغيرها من الحركات وليس مخالفة استحقاق الصفة تارة للذات وتارة لمعنى باكد<sup>١١</sup>  
 من مخالفة الصفة المستحقّة لعلّة واستحقاق ما هو من قبيلها لعلّة مضادة لها بل  
 هذا الثاني آكد من الاول . ولسنا نقول ان الذي اوجب ان لا يكون المتحرك متحركاً  
 الا بحركة ان كونه متحركاً موجباً عن الحركة بل لان الطريقة في اثبات الكل  
 واحدة وليس هكذا الحال في كون العالم علماً وبطل<sup>١٢</sup> ما بنوا عليه كلامهم من كل  
 وجه .

## الأصل الرابع

### في بيان مالا يجوز عليه تعالى

اعلم انه اعادها هنا في جملة ما يجب نفيه عن الله تعالى انه لا يجوز استحقاقه  
 لهذه الصفات لاجل معان حيث كان مما يجب نفيه عنه وان كان قد اتبع الباب  
 الاول به حيث تكلم في الصفات . فبين من بغد كيفية استحقاقها والمقصود بالباب  
 ها هنا ان اضداد الصفات التي اوجبتها له من كونه قادراً وعالماً وحياً وقدماً لا تصح  
 عليه وان كانت هذه الصفات فيها ما لا<sup>١١</sup> تمكن الاشارة فيه الى ما يصادف فيها ما  
 هو بخلافه اذ ليس لكونه حياً ولا موجوداً ضد<sup>١٢</sup> ولكن الطريقة في وجوب الصفات  
 التي ذكرناها طريقة واحدة .

والاصل في هذا الباب ان ثبوت الشيء دال على انتفاضه ووجوب الشيء  
 دال على استحالة ضده . وهذا اصل متقرر فاذا صح ذلك وكنا قد عرفنا وجوب  
 هذه الصفات لله جل وعز فيجب ان تستحيل عليه<sup>١٣</sup> اضدادها لا سيما اذا كان  
 وجوبها لامر يستحيل خروج الذات عنه وهو ما تقدم من انها للذات تستحق .  
 واذا كانت كذلك جرت في امتناع خروج الباري تعالى عنها مجرى استحالة خروج  
 السواد عن سواد<sup>١٤</sup> حيث استحقه للنفس .

واشار في الكتاب الى ما يكون دلالة على ان السواد يستحق هذه الصفة للنفس  
 لانه اما ان يستحقها<sup>١٥</sup> للنفس على حد لا يجوز خروجه عنها اصلاً او<sup>١٦</sup> يكون  
 مستحقاً لها<sup>١٧</sup> على حد يتبع الاختيار من تأثير الفاعل فيه بلا واسطة او تأثيره فيه  
 بواسطة . وغير جازي ان تكون هذه الصفة باختيار الفاعل . والأصح ان نجعله سواداً

(١) رت : - لا . (٢) رت : - عليه . (٣) رت : - يستحقه (كذا) . (٤) ت : - . (٥) رت  
 ق : - له .

(١) ق : باكثر . (٢) ر : فيبطل .



حلاوة<sup>١</sup> على ما ذكره في دليل الاجناس . ثم كان يجب نظر والصد<sup>٢</sup> ان ينتفي من وجه ويبقى<sup>٣</sup> من وجه واما في المعنى فهو ابعد لانه لو جاز مع انه بكونه سواداً يخالف ما خالفه ان يستحقه معنى<sup>٤</sup> لم ينكر في ذلك المعنى ان تكون مخالفته لِمَا خالف بمعنى آخر وهذا يُؤدّي الى ما لا يتناهى من المعاني وكان لا يمنع ان يجمع الفاعل بين المعنى الذي يكون السواد سواداً لاجله والحلاوة حلاوة لاجله فيكون سواداً وحلاوة<sup>٥</sup> وقد ثبت بطلان ذلك . والكلام في وجوب هذه الصفات لله تعالى هو على ما تقدم من انها لو لم تجب وحصلت مع جواز ان لا تحصل لاحتياج الى معنى محدث وهذا يقتضي ان الصفة لا تثبت اصلاً فاذا ثبت وجوبها استحال ضدّها .

وليس القصد بهذا الباب الا ما هو من الصفات في الحقيقة حتى لا يقول قائل : فقد جاز ان يكون الله عز وجل نافعاً ضاراً وهذا يُوجب كونه على صفتين ضدّين لانه ليس له بكونه نافعاً حال<sup>٦</sup> مضاده حاله بكونه ضاراً . وانما المرجع بذلك الى الفعلية وليس بين الفعلين ايضاً<sup>٧</sup> تضاد فكيف يعتقد في فاعلها انه على صفتين ضدّين .

فاما اذا قال القائل : لست اقول انه يصحُ خروجه جل وعز عن كونه عالماً قادراً<sup>٨</sup> جملةً ولكن هلا جاز ان يعجز عن بعض الاشيا او ان يجهل بعضها؟

والجواب ان يقول : ان كان هذا البعض مما يستحيل كونه مقدوراً له استحال كونه معجزاً عنه لان القادر لا يعجز الا عما يصحُ ان يقدر عليه وعلى هذا لا يوصف بالعجز عن اعادة ما لا يبقى وعن الجمع بين الضدين وما اشبه ذلك . وكذلك فما يجهل لا بدّ من ان يصحُ ان نعلم لان في خروجه عن صحّة ان نعلم خروجا له عن صحّة ان يجهل لان الحال سوا . واذا ثبت ذلك قلنا : فقد صارت هذه المعلومات والمقدورات مما يصحُ ان تكون مقدورة له ومعلومة له وكونه عالماً هو للنفس وما صحّ في صفة النفس يجب والا فاذا وقف الوجوب على امر آخر خرجت الصفة عن ان تكون للذات ويبين ذلك انها انما تكون للذات بعد ان تكون ما اثر في صحّتها ووجوبها واحداً . فاذا كان كذلك وجب ان يكون الله تعالى عالماً بجميع المعلومات وقادراً على كل ما يصحُ كونه مقدوراً له وان يمتنع عليه خلاف هاتين الصفتين وخلاف كونه حياً وقديماً لانهما صفتان مستحقتان على الوجه الذي لا يجوز خروج الموصوف بهما عنها<sup>٩</sup> . يتلوه ان شا الله تعالى فصل في انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث .

## السفر الخامس من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد<sup>١</sup>

وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن

بن احمد بن متويه رحمه الله<sup>٢</sup> جميعاً<sup>٣</sup>

(١) رت ي - السفر - (٢) ق : رحمه الله . (٣) ق : رحمه الله . (٤) ق : - جميعاً ؛ ورضي عنه ؛ ر : رحمه الله جميعاً .

(١) ق : ولا ينتفي . (٢) ت : حاله . (٣) ت : - ايضاً . (٤) ق : الحيد لله وحده وصل الله على محمد وآله عدد ما ذكره وذكروهم الغافلون ؛ ر : ... على نبيه محمد وآله .

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِهِ نَسْتَعِیْنُ وَعَلَيْهِ نَتَوَكَّلُ<sup>(١)</sup>

### فصل فی انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث

ان قيل هذا الذي قلتم قد دلّ على ان القديم تعالى لا بدّ من كونه<sup>(٢)</sup> عالماً بالمعلومات اجمع فهلا اجزتم ان يكون عالماً ببعضها لنفسه ويعلم محدث وأن يقدر على بعض المقدورات لنفسه وبقدرة محدثة . وان يجيى<sup>(٣)</sup> لنفسه وبجیوة محدثة؟ وانما يقع هذا<sup>(٤)</sup> الكلام في هذه الامور الثلاثة لان ما عداها من صفاته تعالى ليس شي منها يصح استحقاقه لمعنى اصلا من نحو كونه موجوداً او مدركاً . وما يصح استحقاقه لمعنى من نحو كونه مریداً وكارهاً لم يثبت عندنا انه يستحقها لذاته . فتتكلّم في انهما لا يستحقّان مع ذلك بمعنى<sup>(٥)</sup> محدث .

والاصل في هذا الباب ان هذا العلم لا بدّ من وجوده لا في محل لان في<sup>(٦)</sup> وجوده حالاً وجوباً لاخصصاصه بمن حله وحلوله فيه تعالى ممنوع . فليس الا ان يعتقد وجوده لا في محل . وليس يقدر على ايجاد العلم لا في محل الا هو جل وعز فان احدنا سوا فعل العلم مبتداً او متولّداً فانه بفعله في محل القدرة واذا ثبت وجوده لا في محل وقد عرفنا<sup>(٧)</sup> ان للعلم ضدّاً وهو الاعتقاد الذي يتعلّق بنفى ما تعلّق العلم باثباته او باثبات ما تعلّق<sup>(٨)</sup> العلم بنفيه لانه قد ثبت امتناع الجميع<sup>(٩)</sup> بينها ولا وجه الا التضاد .

وقد صح ان القادر على الشيء لا بدّ من كونه قادراً على جنس ضده اذا كان له ضدّ فيجب ان يقدر القديم على ايجاد جهل بدلاً من ايجاد هذا العلم ولن يكون ضدّاً له الا بان توجد على حدّ وجوده ليكون الموصوف بهما واحداً حتى

(١) رقى : - « وبه ... نتوكل » (٢ - ٣) في : كور... (٣ - ٤) ر : يجيى . - (٤) ت : - هذا .  
(٥) ق : لمعنى . - (٦) ت : - في . - (٧) ق : علمنا . - (٨) ت : يتعلّق . - (٩) رق : الجمع .

لا يقول قائل انه يوجد في بعض المحال لان<sup>١١</sup> ذلك يخرج عن التضاد الحقيقي واذا قدر وجود جهل لا في محل لم يحل أما ان يوجب كون الجاهل<sup>١٢</sup> جاهلاً او لا يوجب فان لم يوجب ذلك اقتضى خروجه عما هو عليه في ذاته وهذا لا يصح وان اوجب كون حي جاهل فاما ان يوجب كون الاحياء من جاهلين وهذا لا يصح لان الاختصاص<sup>١٣</sup> فيه مفقود . وليس يصح في احدنا ان يجهل الا بجهل محل قلبه<sup>١٤</sup> فليس الا ان يقال : يوجب<sup>١٥</sup> كونه تعالى جاهلاً . ثم لا يخلو اما ان تزول صفته الذاتية التي تعلق بهذا المعلوم وهذا لا يصح لان خروج الذات عن صفتها المقصورة عليها اذا لم تكن مشروطة بشرط لا تصح او تبقى تلك الصفة فيكون بهذا الجهل جاهلاً . وقد كان عالماً بذلك المعلوم فيكون على صفتين ضدتين ولا يمكن ان يقال ان الصفة تبقى على ما كانت ولكن تعلقها يزول عند وجود هذا الجهل لانه ليس في تعلق كون العالم عالماً بما يتعلق به ما يتصور فيه طريقة زوال التعلق لان هذا انما يمكن في الصفة التي تعرض على متعلقها ما يخرجها<sup>١٦</sup> عن ان تكون متعلقة وان كانت ذاتية كما نقوله في كونه قادراً لان بوجود المقدور او وجود سببه او غير ذلك مما يذكره في هذا الباب يزول تعلق كون القادر قادراً لامر يرجع الى ان المقدور لا يصح كونه مقدوراً مع هذه الحال وليس كذلك المعلوم فان تغير الاحوال عليه لا يخرج عن صحة كونه معلوماً .

وبعد فاي فائدة في هذا السؤال ؟ ولو قدرنا زوال تعلق تلك<sup>١٧</sup> الصفة لكانت الصفة الذاتية له بكونه عالماً ثابتة والجهل يوجب صفة<sup>١٨</sup> بالعكس من تلك الصفة فيقتضى كونه على صفتين ضدتين وهذا محال . فاذا استحال ذلك استحال وجود جهل لا في محل وفي ذلك استحالة وجود علم لا في محل . واذا صح ذلك لم يجوز كونه تعالى عالماً بعلم محدث اصلاً . فهذه طريقة القول في ذلك . وإن كان في الناس من يريد المنع من ذلك بان الشيء لا يجوز كونه معلوماً من جهتين ولكن هذا اصل فاسد لان عندنا يجوز ان يكون معلوماً بعلوم كثيرة . ويفارق المقدور لانه لا يقدر عليه وهو مقدور واحد بقدر كثيرة فيجب ان نعتمد ما قدمناه<sup>١٩</sup> .

واما في القدرة فلو ثبت العجز معنى لأجرينا الكلام في ذلك على نحو ما اجريناه في العلم والجهل واذا قد تعذر ذلك فقيه طريقان . احدهما ان القدرة اذا لم تكن بدت من وجودها لا في محل فقد صارت موجودة على حد لا يصح الفعل بها لانه قد قيد فيها الشرط الذي معه يصح الفعل من استعمال المحل على ما مضى بيانه .

(١) ق : لانه . (٢) رت : جاهل . (٣) ت : ق : اختصاص . (٤) ق : فيه . (٥) ي : كان يوجب . (٦) ق : يخرج . (٧) ق : تلك . (٨) ق : قدسنا .

فكان هذا المثبت اثبت قدرة<sup>٢٠</sup> يقدر القادر بها ولا يصح منه الفعل لاجلها وهذا ينقض وجودها وكون القادر قادراً بها . والطريق الثاني انه اذا لم يصح ان يقدر بتلك القدرة على الاجناس التي لا يصح ان تكون مقدورة بالقدر لان ذلك مستحيل على ما تقدم فلا بد<sup>٢١</sup> من ان يقال بقدرتها على الاجناس التي هي متعلقات القدر<sup>٢٢</sup> . ثم نعتقد انه يقدر عليها لنفسه وبقدرة وهذا يقتضى انه قد قدر<sup>٢٣</sup> على الشيء الواحد من جهتين . ولو صح ذلك لصح مقدور واحد بين قادرين بان يقدر عليه بقدرتين لان هاتين الجهتين حكمهما كحكم<sup>٢٤</sup> الذات والقدرة هذا اذا كان يقدر على هذا<sup>٢٥</sup> الشيء بنفسه وبالقدرة فان قدر عليه بالقدرة فقط فهو<sup>٢٦</sup> باطل من جهة اخرى لانه يقتضى ان ما كان يستحيل كونه مقدوراً له قد قدر عليه بهذه القدرة وما يستحيل كونه مقدوراً له يستحيل ان يقدر عليه اصلاً .

واما في الحيوة فان شئت سلكت الطريقة التي ذكرناها في القدرة وهي انه لا يصح الادراك بها لان من شرط صحة الادراك بها ضرباً مخصوصاً من الاستعمال في وجودها لا في محل اخراج لها من هذا الحكم . وان شئت قلت ان من اخص احكامها ان تصير بها الاجزا الكثيرة<sup>٢٧</sup> في حكم الشيء الواحد كما ان من اخص احكامها صحة الادراك بها . ألا ترى انا بكل واحد من هذين الحكمين نعرف الصفة التي تفارق الحيوة بها غيرها من المعاني ومعلوم ان في وجودها لا في محل اخراجاً لها عن هذا الحكم لان القديم جل وعز هو شيء واحد فثبت بهذه الجملة انه لا يصح استحقاقه تعالى لهذه الصفات للنفس ولعنى محدث .

### فصل ومن جملة ما ينفي عنه تعالى ان يكون بصفة الجواهر والاجسام

والاصل في ذلك انه<sup>٢٨</sup> اذا كان<sup>٢٩</sup> الكلام في نفي « الجسمية »<sup>٣٠</sup> على الحقيقة . فالوجه فيه انه اذا كان كذلك لم يكن بد<sup>٣١</sup> من تحيزه فانه اذا كان لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره واذا كان متحيزاً وجب ان لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة . وقد مضى الكلام في انه لا يكون الكائين كائناً في جهة الا بمعنى<sup>٣٢</sup> محدث . فلقول فيه<sup>٣٣</sup> بانه جسم يعيده الى<sup>٣٤</sup> انه محدث مع ثبوت الدلالة على قدمه . وكيف يكون قديماً مع ان القول بانه جسم يقتضى انه غير منفك<sup>٣٥</sup> من دلالة الحدث<sup>٣٦</sup> ؟

(١) ر : ي : القدرة . (٢) ر : يقدر . (٣) ر : حكم . (٤) ق : هذا . (٥) ي : لهذا . (٦) ق : الكثيرة . (٧) ق : ان . (٨) ق : اذا كان . (٩) هم القائلون ان بهم جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن وزول وينقل وكذلك الرافضة . (١٠) ي : فلا بد . (١١) ر : لعنى . (١٢) ي : فيه . (١٣) ت : ق : ي : الا . (١٤) ر : الحدث .

في انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث

١٩٩

كونه قادراً بقدرته وعلى ان القادر بالقدرة<sup>١١</sup> انما يفعل على عدد قدرة فلا يصح والقدرة واحدة ان يفعل بها ازيد من جز واحد من جنس واحد في محل واحد في وقت واحد . فهو ان كان قادراً بقدرة<sup>١٢</sup> غير محصورة ليصح ان لا ينحصر مقلوبه . فعلوم ان وجود ما لا يتناهي لا يصح وان انحصرت قدرة انحصرت<sup>١٣</sup> مقدراته وهذا يؤدي الى جواز الضعف وهذه الطريقة تورد على وجه<sup>١٤</sup> الالزام والا فالابتداء بالاستدلال بها لا يمكن .

واما ايجاب جواز الشهوة عليه تعالى<sup>١٥</sup> فهو بأن يثبت حياً بحياة وتكون الطريقة فيه كالطريقة في كونه قادراً بقدرة . واذا وجب ذلك فاما ان تكون الحيوة لامر يرجع الى جنسها يكون مضمناً بالشهوة او النفاذ فكل<sup>١٦</sup> حيوة هذه سبيلها ولا محتاج الى ان نقول انها مع اختلافها تشترك في هذا الحكم لانها اجمع مماثلة . واذا كان هناك شهوة فقد تثبت الحاجة لان مع الشهوة لا بد من ثبوت الحاجة الى ما تشتهي فان<sup>١٧</sup> لم يتقرر هذا الاصل فقل مع وجود الحيوة تصح الشهوة واذا حصل ذلك تثبت الحاجة ثم تنفي الحاجة عنه تعالى وتحيلها لا بالرد الى انه لو كان محتاجاً لكان جسماً ولكن بالطريقة التي نقول انها تؤدي الى كونه ملجأ .

فاذا تقررت بهذه<sup>١٨</sup> الجملة فكل ما كان مما لا يجوز الا على الاجسام فيجب نفيه عن الله تعالى . واذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه يجب تأويلها لان الالفاظ معرضة للاحتمال . ودليل العقل بعيد عن الاحتمال وهذا كله اذا كان الخلاف واقعاً من جهة المعنى . فاما ان قيل انه تعالى جسم بمعنى انه موجود لا يحتاج في وجوده الى غيره فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة لان هذه اللفظة موضوعة لما يقبل التزايد فلا يصح اجراؤه عليه تعالى وصارت الالفاظ التي يروم السائل اجراؤها على الله تعالى على ضربين . احدهما يعلم من ضرورة<sup>١٩</sup> الدين ان المطلق لما يكفر<sup>٢٠</sup> بذلك مثل قول القائل هو شيخ وشخص وحسد وظلل ورجل الى ما شاكل ذلك . والاخر يعرف بطريقة من التأمل والنظر مثل قول القائل هو جسم فان المطلق لهذا اللفظ اذا نفى المعنى لا يكفر وانما نبين خطأه من جهة اللغة .

فاما ما يوردونه من انه اذا لم يكن جسماً ولا عرضاً خرج عن المعقول فبطلانه ظاهر لانه اذا امكن اعتقاده واقامة الدلالة عليه فقد امكن كونه محقولاً ويجب ان تراعى الطريق فيه فربما كان الضرورة . وربما كان الدلالة . وربما لم تقم عليه

وما يدلك على هذا ايضا ان الدلالة قد دللت على ان الاجسام مماثلة واذا ثبت تماثلها لم يصح الا ان يستوى الكل في استحقاق الصفة الذاتية فلو كان جسماً لكان ما عده من الاجسام قديماً مثله والا اقتضى في المثليين افتراقها في صفة من صفات الذات . وما دل على تماثل الاجسام لم يفرق بين بعضها وبين بعض فسوا اتفقت اشكال محالها او اختلفت فالحال واحدة فتصير بخلة ما قدمناه مبطللة لسائر المذاهب التي تكون تشبيهاً على ما يقول<sup>٢١</sup> بعضهم من انه بصفة الفضا او بصفة السبيكة الى غير ذلك من ضروب الجهالات .

وقد اشار في الكتاب الى ان الجواهر<sup>٢٢</sup> مماثلة وذكر فيه وجهين احدهما انها متفقة<sup>٢٣</sup> في التحيز وذلك من اخص الصفات والاشترك في مثل ذلك يوجب التماثل والوجه الثاني هو القياس احد المدركين من الجواهر<sup>٢٤</sup> بالآخر مع العلم بتغايرها ولا وجه لوقوع اللبس الا التماثل على ما مضى ذكره في موضعه . ودل على انه تعالى لا يصح كونه جسماً بما تحقيقه انه لو كان كذلك لكان كونه قادراً هو لاجل القدرة لان هذه الصفة اما ان تستحق بالمعاني او بالذات اذ<sup>٢٥</sup> الفاعل لا تأثير له في هذه الصفة اصلاً فضلاً عن<sup>٢٦</sup> ان يشبه ان القديم تعالى يستحق كونه قادراً لاجله وغير جاز ان يكون جسماً وهو قادر لنفسه لانه يوجب في كل بعض منه ان يكون قادراً ويوجب ان تكون الاجسام كلها قادرة لتماثلها والا افترق المثلان في بعض صفات الذات<sup>٢٧</sup> ومن حق المثليين خلاف ذلك فيجب اذا ان يكون تعالى لو ثبت جسماً ان يكون قادراً بقدرة ومن شأن القادر بقدرة ان لا يصح منه الفعل فيما بان عنه الا ان تكون هناك مماسمة مخصوصة . والقدر في ذلك لا يختلف فيجب اذا ان لا يصح منه تعالى ان يفعل الحركات في اماكن متباعدة . ومعلوم انه قد تقع بالشرق<sup>٢٨</sup> حركة في حال وقوع حركة<sup>٢٩</sup> اخرى بالغرب<sup>٣٠</sup> وكلتاها<sup>٣١</sup> من فعله تعالى . فدل ذلك على انه يجب ان يكون قادراً لنفسه وفي<sup>٣٢</sup> ثبوت ذلك ابطال كونه جسماً . وهذا والله اعلم هو<sup>٣٣</sup> الذي دعا بعضهم الى ان اثبتوه تعالى في كل مكان بطريقة الوجود او بطريقة كونه منيباً الى جهالات لهم في هذا الباب ليم مع هذا القول بكونه<sup>٣٤</sup> فاعلا في اماكن متباينة .

ودل ايضاً على انه لو كان جسماً لجاز عليه الضعف . وهذا مبنى على وجوب

(١) ت : بقدره ؛ ر : بقدرة . (٢ - ٣) ت : العسر (كذا) . (٤) ت : طريق . (٥) ر : في . (٦) ت : تعالى . (٧) ق : وكل . (٨) ر : وان . (٩) ر : هذه . (١٠) ق : بضرورة . (١١) ت : يكفر فحاجة .

(١) ر : يقوله . (٢ - ٣) ت : احواهم . (٤) ق : - من الجواهر . (٥) ت : او . (٦) ق : فضلاً بين . (٧) ر : اللوات . (٨) ق : بالشرق . . . . بالمغرب . (٩) ت : - حركة . (١٠) ت : كلها . (١١) ر : في . (١٢) ت : - هو . (١٣) ت : كونه .

دلالة ومع هذا لا يخرج عن صحة اعتقاده . فاذا كان كذلك وكذا قد عرفنا حدوث الاجسام وحاجتها الى محدث وثبت المحدث بصفاته ودلت الدلالة على نفى «الجسمية» عنه فيجب ان تتبع في ذلك الدلالة ولا ننظر الى قول القائل لا يعقل او لا يتصور لانه اذا<sup>١١</sup> رجع بهذا الكلام الى تقدم اعتقاد ذلك الشيء قبل قيام الدلالة عليه او قبل حصول الضرورة اليه اقتضى ان لا تثبت شي اصلاً . لان المدرك للشي لا يكون قد عرف نظيره من قبل ادراكه ومع هذا فلا بد من علمه به وهكذا الحال فيما تقوم عليه الدلالة فيبطل قولهم انه لا يعقل بل لو قيل انه جسم لاقتضى ذلك نفيه اصلاً على ما اوجبنا انه لا يكون قديماً ولا قادراً .

والذي اورده بعد ذلك في الكتاب فهو<sup>١٢</sup> ان القوم يشبهون قولهم في الجسم بقولنا في الصفات فيقولون: نجعله جسماً لا كالاجسام كما اثبتوه قادراً لا كالقادرين وعالمنا لا كالعالمين الى غير ذلك من الصفات .

والاصل في الفرق بين الموضوعين ان قولنا قادر وعالم وحي وشي وما اشبه ذلك من الاوصاف ليس يفيد من حيث اللفظ فيها مجانسة بينها وبين غيرها فلا يكون قولنا لا كالقادرين مناقضاً للاول ولكننا افدنا بقولنا قادر انه يصح منه الفعل وبقولنا لا كالقادرين افدنا ان ذاته مخالفة لذواتهم ولم يكن بقولنا قادر افدنا التجانس . وليس كذلك قولنا جسم لانه قد افاد من حيث اللفظ انه من قبيل مخصوص مماثل لما هو من نوعه لوجوب اشتراك الكل في صفة التحيز . فاذا قلنا لا كالاجسام فقد نقضنا ما اثبتناه وكانا قلنا مماثل لغيره غير مماثل له وهذا لا شبهة في فساد . ولما ذكر الكلام في نفى التشبيه عن الله عز وجل اراد ان يبين حكم المشببه في اخباره وصلواته وعباداته وعلى اى وجه يوصف بانه مشببه .

والاصل في ذلك انه وان كان غير عارف بالله عز وجل فقد صلح ان يجعله<sup>١٣</sup> مشبهاً لانه قد يقع التشبيه بالاعتقاد كما يقع بالعلم فان عرف الله ثم شبهه بغيره فهو مشبه وان اعتقد صانعاً للعالم ثم شبهه بالاجسام فهو مشبه . فلا يجب اذا قلنا ذلك فيمن اثبتة جسماً ان يقال هذا يقتضى معرفته به وتشبيهه له بغيره لان الغرض انه شبه<sup>١٤</sup> ما اعتقده صانعاً الاهاً بالاجسام فثبته في الحقيقة غير الله بغير الله وليس الغرض بهذا الغير اثبات ذات في الحقيقة هو غير له تعالى ولكن الغرض ما<sup>١٥</sup> يرجع الى اعتقاده . وعلى هذا يدل الخبر ان امير المؤمنين لما راي الخالف يخلف والذي

احتجب بالسبع ثم سألته أكفر عن يميني . فقال له : انك<sup>١٦</sup> حلفت بغير الله لانه لم يرد غيراً في الحقيقة توجهت يمينه اليه وانما اراد على ما اعتقده . فاما اخباره عنه فعلى نحو ما تقدم حتى اذا اظهر الشهادة فقال لا اله الا الله واعتقد في الذي اثبتته انه جسم كان ما قاله كذباً بل كفرة فكانه قال لا اله الا ما اعتقده جسماً وهذا مما لا يخفى بكونه كفرة . وقد يحسن منه ذلك على بعض الوجوه قصداً منه الى حقن دمه . واما عبادته فانها توجهت<sup>١٧</sup> الى من اعتقده بالصفة التي قدمناه فلا يكون بذلك عابداً لله وكل من لم يقصد بعبادته رب العزة فهو كافر بالاجماع ولا تقول انه عبد غير الله في الحقيقة لان عبادته لا معبود لها ولكن وجه كونه كافراً بذلك انه ما عبد الله بصلواته فحل محل عبادة الاصنام . وليس لاحد ان يقول: اذا كان قد عرف حدوث الاجسام واثبت لها<sup>١٨</sup> محدثاً فهلا كانت عبادته متوجهة نحوه ؟ وذلك لان العبادة تتوجه الى من<sup>١٩</sup> اعتقده العابد مفضلاً ولا حكم للجملة مع التفصيل . فلماذا جعلناه كافراً بهذه العبادة . وانما اخرجناه عن كونه عابداً لله لانه اذا<sup>٢٠</sup> اعتقد مفضلاً ما ذكرناه من الاعتقاد ثم وجه العبادة نحوه فقد حل محل من له والد ابيض عربى فاعتقد في أعجمى اسود انه والده ثم اخذ بيده لانه لا يكون باراً بابيه فهكذى حال المشببه .

### فصل

فاما نفى كونه تعالى بصفة الاعراض . فانخلاف فيه يصح وقوعه من وجهين . احدهما من جهة العبارة . والاخر من جهة المعنى . فن جهة العبارة هو ان يثبت المثبت على الصفات التي عدناها وينفى عنه «الجسمية» وما يتبعها من احكام التحيز ثم يجري عليه هذه اللفظة ظناً منه ان من هذه صفته لا بد من تسميته عرضاً فتكون الطريقة في ابطاله ان اهل اللغة يسموا<sup>٢١</sup> بهذا الاسم ما اعتقدوه غير ثابت الوجود بل يكون بعرض الزوال . وليس هذه حال القديم جل وعز . واما اذا خالف من جهة المعنى . فان اثبتة بصفة بعض الاعراض وعين القول فيه فما عرفناه من ان احكام شي من هذه<sup>٢٢</sup> الاعراض لا يصح فيه جل وعز يوجب انه لا يجوز ان يكون بصفة شي منها . واما على طريق<sup>٢٣</sup> الجملة فهو انه لو كان بصفة بعض هذه الاعراض الموجودة او المقدرة وجودها<sup>٢٤</sup> فيجب صحة العدم عليه . وهذا يخرج عن كونه قديماً .

(١) رق: لا لانك . (٢) ي : متوجه . (٣) ت : له (كذا) . (٤) رى : ما . (٥) رت :- اذا . (٦) ق : صواب . (٧) ت : - هذه . (٨) رق : طريقة . (٩) ق : المقدرة ووجودها .

(١) ق : ان . (٢) ت : هو . (٣) ت : يجعل . (٤) ق : اشبه . (٥) ق : بما .

وكان يجب ان يصح في هذه الاعراض ان تكون قديمة اذا مائلته تعالى في بعض الصفات .

والذي ذكره في الكتاب من ان كونه عرضاً يحيل كونه عالماً قادراً فهذا انما يظهر القول فيه اذا جعل العرض قادراً بقدرته وعالماً بعلم فاما اثباته كذلك عالماً لنفسه وقادراً لنفسه على حد ما يستحق باقي الصفات لنفسه فالذي يمنع منه انه لو كان كذلك لصحت فيه ممانعة القديم<sup>١</sup> القادر لنفسه وهذا يتفرع عن ثبوته تعالى غير عرض . ثم يمكن سياق الكلام عليه .

### فصل

اعلم انه لما نفى كونه جسمًا وعرضاً عقب ذلك بان احكامهما لا تصح عليه فيبين انه لا يجوز كونه محلاً وهذا من حكم كونه متحيزاً جسمًا فان<sup>٢</sup> كونه حالاً لا يصح فيه من حيث هو من احكام كونه عرضاً . والذي يدل على انه لا يصح كونه محلاً انه لو كان كذلك لاقتضى كونه متحيزاً لانه انما ينفصل المتحيز عن غيره بهذا الحكم وبما شاكله . وعلى هذا لم يصح فيه وهو معلوم كونه محلاً ولا صح في العرض ان يكون محلاً لعدم التحيز فيه ولاجل ذلك كان الجوهر بان يكون محلاً للسواد اولى من ان يكون السواد محلاً له . وليس يمكن ارتكاب حلول العرض في العرض والا زال التضاد بين المتضادات فكنتا نجوز حلول السواد في البياض ووجودهما جميعاً في الجسم ومعلوم فسادة . فثبت انه تعالى لا يصح كونه محلاً . وبذلك على هذا ايضا انه لو جاز<sup>٣</sup> ان يكون محلاً لبعض الاعراض لم يكن شي منها باحق من غيره وهذا يوجب صحة وجود الشهوة والنفار وغيرهما من الاعراض فيه وهذا يؤدي الى امور فاسدة . فثبت انه تعالى ليس بمحل لشي اصلاً . وليس لاحد ان يقول : هلا صح كونه محلاً لانه مشابه للجوهر في استقلاله بنفسه<sup>٤</sup> وفي حاجة غيره اليه في الوجود واستغنايه عن غيره في الوجود وفي تعاقب الصفات المتضادة عليه ؟ وهذا نحو كونه مريدًا وكارهًا . فقد صار من هذه الجهات بمنزلة الجوهر فكما انه محل فكذلك القديم . وذلك لانه ان لم يرجع باستقلاله بنفسه وباستغنايه عن غيره الى التحيز فلا فائدة فيه لانه قد عرف انه لولا تحيز الجوهر لما ثبت له هذا الحكم فقد عاد الامر الى ما قلناه ولولا ان الامر كذلك لكان ذلك رجوعاً الى النفي وبه لا<sup>٥</sup> يصير

الشي<sup>١</sup> محلاً وكيف يصير الشيء محلاً بان لا يحتاج الى وجود غيره في كثير من الاعراض ؟ وقد ثبت عندنا انه لا يحتاج الى وجود غيره من محل وما شاكله وان لم يكن بصفة المحال .

واما تعاقب الاوصاف فتارة يفتقر الى تحيز المحل وتارة يفتقر الى صفة يختص بها الموصوف تجرى مجرى تحيز الجوهر وهو ما نقوله في كونه حياً لان لاجله يصح كونه مريدًا وكارهًا وليس الموصوف بهما هو المحل . هذا وتعاقب الصفات انما يثبت بعد ثبوت كونه محلاً فكيف يستدل على انه محل بتعاقبها وانما يثبت بتعاقبها عندما يثبت<sup>٢</sup> محلاً وفي هذا استدلال بالفرع على ثبوت الاصل فصح بهذه الجملة انه تعالى لا يجوز كونه محلاً .

فاما الكلام في انه لا يصح كونه حالاً فالدليل عليه ان حلول الشيء يتبع حدوثه بدلالة ان الشيء في حال<sup>٣</sup> بقاءه لا يجوز ان يصير حالاً وفي حال حدوثه يصح ذلك عليه . فلو كان تعالى حالاً لكان محدثاً وهذا يكون بنا على انه لا يصح كونه حالاً ابدًا والا لزم قدم المحال . فاذا حل بعد ان لم يكن حالاً فذلك انما يصح في الحادث . فاما في القديم والباقي فلا يجوز ان يصيراً حالين . ولولا ذلك لاجزنا ان يصير السواد في حال بقاءه حالاً في محل<sup>٤</sup> بعد ان لم يكن حالاً فيه وهذا فاسد . وما يدل على ذلك ايضا<sup>٥</sup> انه لو كان حالاً لكان كذلك ابدًا وفيه قدم المحال . فاما ان يصير حالاً بعد ان لم يكن كذلك لا يصح لان الموجود غير حال لا يجوز ان يصير حالاً لان ذلك كيفية في الوجود والموجودات لا يصح ان تتغير كيفية في الوجود . فلذلك لم يجز فيها هو حال ان يصير غير حال وفيها هو لا في محل ان يصير في محل كالجوهر وغيره وليس كون الجوهر كائناً في جهة كيفية في الوجود فيدعى بغيره في حال بقاءه بل ذلك تجدّد صفات له وكيفية وجوده على ما كان من قبل لان الغرض بذلك وجوده غير حال في شي ومعلوم انه لا يصير قط حالاً في غيره فهذا طريق القول في هذه الدلالة .

واحد ما نعمتده<sup>٦</sup> في هذا الباب انه اما ان يكون حالاً ابدًا ففيه ما يتقدم من قدم المحال او يحل بعد ان لم يكن حالاً . فاذا كان كذلك فاما ان يحل مع وجوب ان يحل او يحل مع جواز ان لا يحل . فان حل مع جواز ان لا يحل فلا بد

(١) ي : - الشيء (٢) - و . (٣) ق : ثبت . (٤) ق : حالة . (٥) ر : - في محل . (٦) ت : - ايضا . (٧) ق : ي : يمتد .

(١) ر : للقديم . (٢) ر : ق : وان . (٣) ت : تجاز . (٤) ر : لنفسه . (٥) ق : لانه لا .

ان يستحيل تحيزه لاستحالة ما يجعل شرطاً فيه وهذا ظاهر الفساد . وليس لأحد ان يقول ان حقيقة الجوهر تحيزه فلماذا لم يكن بدّ من صحة هذا الشرط فيه كما ان حقيقة القادر صحة الفعل فلا<sup>١</sup> بدّ من ثبوت الشرط فيه وهو ارتفاع المانع<sup>٢</sup> وذلك انه ليس بين ما علّنا به في الجوهر وبين ما قالوه من كون التحيز حقيقة فيه تنافٍ وتمانع فيجب ان يكون معللاً بهما على طريق الدلالة والكشف .

**فان قيل** كل هذا الذي ذكرتم مبنى على انه لما انما يقتضى الحلول فيه صفاته المقتضاة عن صفة ذاته فهلا صحّ حلوله للصفة الذاتية التي تثبتونها ؟

**قيل له** لو كانت تلك الصفة مؤثرة في الحلول لم يكن بدّ من حلوله ابدًا لان حكم الصفة الذاتية على التحقيق لا يجوز<sup>٣</sup> ان يتأخر عنها . ولا ان تكون مشروطة بامر منفصل وان صحّ ذلك في الصفة المقتضاة عن صفة الذات كما نقوله في كونه حياً وكونه مدركاً ولكن ذلك ممنوع في صفات الذات<sup>٤</sup> على الحقيقة وعلى هذا لما كان من حكم تلك الصفة وقوع الخلاف بها وان تقتضى هذه الصفات الاخر لم يجز ثبوتها الا وما قلناه ثابت فيها . يبين ذلك أنها لو وقفت على امر منفصل خرجت عن ان تكون للذات على الحقيقة وهذه القضية التي ذكرناها تثبت فيها هو<sup>٥</sup> مقتضى صفة الذات لانه لا يصح اشتراطها بامر منفصل عن الذات كتحيز الجوهر لانه لا يشترط بامر منفصل عن الذات . فاما ما نزل عن ذلك فكان مقتضى المقتضى فالشرط فيه صحيح كما قلنا في كونه مدركاً .

**فان قيل** هلا كانت له صفة اخرى يكشف عنها الحلول ؟

**قيل له** ما لم يثبت الحكم لا تثبت الصفة التي يكون الحكم طريقاً اليها وهذا موضع الخلاف ولولا ذلك لجاز ان تثبت له صفات كثيرة لمثل هذه الطريقة التي ذكرناها . وهذا باطل .

واحد ما يدلّ على ما نقوله أنه لو كان تعالى حالاً في محل لم يكن بدّ من أن يظهر للمحل به حكم لأن المعاني التي لا تدرك لا بد من احوال واحكام صادرة عنها حتى تكون للمحل<sup>٦</sup> بها مزية اذا حلته عليه اذا لم تحل . وعلى هذا لما اعتقدت « النصارى » حلول اللاهوت في ناسوت المسيح اعتقلوا انه يستحقّ العبادة وانه صار لاهوتاً بذلك . فاذا لم يكن بدّ من ثبوت حكم وكان لا حكم المحل به تعالى وجب استحالة حلوله في المحل . والذي يعتقده « النصارى » مما لا يصح لانه ان كان

من معنى لاجله محل . والكلام فيه كالكلام فيما ذكرناه اولاً<sup>١</sup> فانه ان حلّ ذلك المعنى مع الوجوب اقتضى انه لذاته وهذا يوجب حلول القديم في ذلك المحل لوجود<sup>٢</sup> ذلك المعنى . وان حلّ مع الجواز احتيج<sup>٣</sup> الى معنى آخر فيؤدّى الى ما لا يتناهى . وقد اشار في الكتاب الى وجه آخر في انه لا يجوز كونه حالاً في محل لمعنى . وتحقيقه ان ذلك المعنى اما ان يصح وجوده في ذلك المحل والقديم لا يحله او لا يصح وجوده ولا يحتمله المحل الا بعد<sup>٤</sup> وجود القديم فيه . فان كان الاول لزم ان لا يصير حالاً فيه الا لمعنى آخر وقد ابطلناه وان كان لا يصح وجود ذلك المعنى فيه الا عندما يحل القديم ولا يصح حلوله<sup>٥</sup> الا عند وجود ذلك المعنى . فقد تعلق كل واحد من الامرين بالآخر وهذا يؤدّى الى ان لا يحصل كل واحد منهما . ويؤدّى الى انه لا يكون بأن يجعل حلول القديم في ذلك المحل لهذا المعنى باول<sup>٦</sup> من ان يجعل<sup>٧</sup> حلوله فيه لحلول القديم . فاذا بطل هذا القسم ثبت انه يحل مع الوجوب ولو حلّ مع الوجوب لكان لا شيء يوجهه الا صفاته التي هو عليها وهذا يقتضى كونه حالاً ابدًا وفيه ما تقدم افساد ما له .

وبعد فعلوم انه لا بدّ من صفة ولا صفة له يصح ان يكون من<sup>٨</sup> حكمها الحلول والا لزم في كون احدنا قادراً وعالمًا ان يوجب الحلول فان حكم الصفة لا يختلف بكيفية استحقاقها ومعلوم استحالة الحلول على احدنا .

**فان قيل** ليس كونه قادراً بمؤثر في الحلول بنفسه بل بشرط أن لا يكون القادر متحيزاً والواحد منا هو متحيز فلم يصح فيه الحلول لعدم الشرط .

**قيل له** كل صفة اثرت في حكم بشرط فغير جاز فيمن<sup>٩</sup> يختصّ بذلك المؤثر الا أن<sup>١٠</sup> يصح فيه ذلك الشرط ليثبت له حظ التأثير فكان يجب صحة أن يكون احدنا قادراً غير متحيز فيحل في غيره وقد عرفنا خلافه .

والدلالة على صحة الاصل الذي ذكرناه هو أن كونه جوهراً لما اثر في تحيزه بشرط الوجود لم يجز في ذات<sup>١١</sup> المختصّ بصفة الجوهر الا ويصح وجوده ليثبت متحيزاً حتى يستقيم كونه مؤثراً بهذا الشرط . وليس سبيل ما بوثر سبيل ما يصحّ حتى بقول قائل : فقد اجزتم ان يكون تعالى حياً ولا يثبت الشرط في كونه مشتبهاً وجاهلاً فهلا صحّ مثله فيما قلتموه ؟ وان كان كونه حياً يصحّ كونه مشتبهاً لان ما اورده السائل هو دليلنا على ان المصحح يخالف المؤثر ولولا ذلك لجاز في بعض الجواهر

(١) رت :- اولاً - (٢) ر : الموجود - (٣) ق : احتاج - (٤) ر : عند - (٥) ق : حلول له .  
(٦) ر : اولاً - (٧) ت : يجعله - (٨) ر : من - (٩) ت : فبا - (١٠) ق : ان - (١١) ر : ان .

(١) ر : ق : ولا - (٢) ق : ي : المنع - (٣) ر : لا يجوز - (٤) ر : ق : اللوات - (٥) ر : ق : هومن - (٦) ق : المحل .

الرؤية من حيث انهم عند تحقيق الكلام عليهم في كيفية الرؤية لا بد من ان يظهروا التشبيه وعند ايرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون عما يقتضى التشبيه مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»<sup>١</sup> ومثل قوله صلى الله عليه وآله «ترون»<sup>٢</sup> ربكم يوم القيمة كما ترون القمر»<sup>٣</sup> وكذلك فعند ما يبطل مذهبهم ينهي القول الى وجوب التشبيه فلهم الوجه عند هذا من باب نفى التشبيه. والذي وقع بين الناس قديماً وحديثاً فيه الخلاف هو الرؤية فقط. فاما ادراكه بسائر الحواس فلم يتجاسر احد<sup>٤</sup> على اظهاره مذهباً وهو<sup>٥</sup> معروف من ضرورة الدين والامر في بطلانه من حيث الاجماع ظاهر وانما اظهر «ابن ابي بشر» ما خرج به من هذه الجملة من قوله انه يصح ادراكه تعالى بغير هذه الحاسة حتى اجاز ان يسمع ويشتم ويذاق ويلمس فما كان من باب المعنى اثبتته وامتنع من العبارة لقوله ان السمع ما ورد به وليس هذا مما<sup>٦</sup> يجب الاشتغال به فان ضرورة الدين تكذب قوله وتسقطه<sup>٧</sup> من اعداد<sup>٨</sup> من يشتغل بخلافه.

وان كان دليلنا على نفى الرؤية يدل على نفى ادراكه بغير ذلك من الحواس لانك في حال ينهي القول الى انه كان يجب كونه جسماً او عرضاً وهذه امارة الحدوث وهذا ممكن ذكره في هذا الموضوع ايضا. وتارة ينهي القول الى انه لو كان مدركاً بالعين لوجب ان تدركه الآن ولا مانع وهذا سابق ذكره في سائر وجوه الادراكات. فاما الخلاف في الرؤية فلم يحكك عن احد انه كان يجعله تعالى مريباً في ذاته فقط دون ان يجعله مريباً لنا لانهم راوا ان لا فائدة في ان يكون هو مريباً او يرى نفسه وغيره لا يراه. فكل<sup>٩</sup> من اثبت الرؤية اذا اثبتها على هذا الحد.

ثم اختلف هولاء ففهم من خص رؤيته بوقت دون وقت وبعين دون عين لا انه اجاز<sup>١٠</sup> في خلاف ذلك ان يكون مقدوراً وهذا هو ظاهر ما عليه المخالفون لانهم يجعلونه مريباً في الآخرة ومريباً للمؤمنين وفيهم من اجاز كونه مريباً في كل حال ولكل واحد<sup>١١</sup> وجعل الامر في ذلك الى اختياره والكلام على الجميع واخذ. ثم من قال بالمذهب المعروف اختلفوا فظاهر ما بقوله «المنتسبون الى الحديث» انه تعالى يعيد هذه العيون فنراه بها ولا يبدون الرؤية متعلقة بغيرها. وذهب «ضرار» الى انه تعالى

الحكم في ذلك انه قد<sup>١٢</sup> صار قديماً بعد ان لم يكن فذلك مما يتعذر اعتقاده وان كان انه يصير قادراً لنفسه بعد ان كان<sup>١٣</sup> قادراً بقدره فهذا في الاستحالة كالاول والذي تقوله «الخلوية»<sup>١٤</sup> في هذا الباب ابعد لان هذه الصورة انما تستحسن لمعان توجدها فيها ولتركيب مخصوص وذلك على هذا الحد اذا حصل استحسن وان لم يحله القديم بل قد ثبت ان الحال في الاستجلاء والاستحسان مختلف في الاضافة فرب شخص يستحليه واحد ويستقبحه غيره. افترى القديم يحل في هذه الصور<sup>١٥</sup> على حسب شهوات هولاء الجهال؟ فاذا ثبت ان لا حكم للمحل به قد صار حلوله فيه وأن لا يحل على سوا وهذا ظاهر البطلان. وهذه طريقة<sup>١٦</sup> قد تذكر على وجه آخر هو اولى وعن طريق الشبه ابعد. لانه ربما يقول القائل على ذلك ان هذه المعاني انما لم يكن بد من ثبوت حكم لها لان الحكم هو طريق اثباتها. واذا لم يثبت الحكم لم يصح اثبات نفس المعنى. وليس كذلك الحال فيه تعالى لانه قد ثبت من دون هذا الطريق فجاز ان يكون حالا وليس للمحل به حكم.

فاما الوجه الاخر الذي يورد ذلك عليه فهو أن كل ما ظهر حكمه من دون الحلول فتجب استحالة الحلول عليه والا صار حلوله وأن لا يحل على<sup>١٧</sup> سوا. يبين ذلك ان فائدة حلوله ظهور حكمه. فاذا ما ظهر حكمه من دون الحلول فلا وجه للحلول ولاجل ذلك استحالة حلول ارادة الباري وكراهته وفنا الاجسام في محل لانه قد ظهرت احكامها من دون الحلول فصح بهذه الجملة استحالة الحلول عليه.

وقد جرى في اثنا الكلام في الكتاب عند ابطال قول من يقول انه يحل مع وجوب ان يحل انه لو كان كذلك لكان للمحل به صفة لا يتفك عنها ولا يكون عليها الا به كما انه ثبت له صفة لا يكون عليها الا بكونك ولا يتفك عنها وهذا يؤدي الى اثبات ما لا يعقل.

## فصل

اعلم انه لما نفى عنه شبه الاجسام والاعراض وما يختص كلاً منها من الاحكام اتبعه بنفى الرؤية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكها فيه. وهذا الباب يعبد من باب نفى التشبيه. وان كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفى

(١) سورة القيامة ٧٥ اية ٢٢ - (٢) ق ي : - (٣) ق : سترون - (٤) صحيح البخاري القاهرة ١٢٩٦ ج ٨ ص ١٦٨ - (٥) ق : احدا - (٦) ر : - (٧) ق ي : من باب ما - (٨) ق : يسقط - (٩) ق : عن عداد - (١٠) ق : وكل - (١١) ت ق ي : احال - (١٢) ق : احد.

(١) رت : - (٢) قد : - (٣) ت : لم يكن - (٤) «الخلوية» اصناف كثيرة وغرض جميعها القصد الى افساد القول بتوحيد وزعموا ان الاله يحل في كل صورة حسنة وكانوا يسجدون لكل صورة حسنة - (٥) ق : الطريقة - (٦) ت : - (٧) الصورة - (٨) ق : الطريقة - (٩) ت : - (١٠) عا.



من حكمه ان يكون كالخيط الممدود فكل<sup>١</sup> ما اخرجته من ذلك ابطل الروية . وابت  
اذا نظرت في الموانع عن الروية وجدتها كذلك فاما أن تكون قاطعاً للشعاع عن  
حصوله مع المري<sup>٢</sup> على الوجه الذي ذكرناه فيدخل في ذلك الحجاب والبعد .  
واما ان يكون معبراً له عن سمتة وهو حصوله في غير جهة مقابلة الراي واما ان تفرق  
المشعاع عن نظامه فهو الرقة لاختلاط الشعاع بالدقيق<sup>٣</sup> . واما ان تلتبس بالشعاع  
كاللطيف الذي لا يتميز عنده ما يرى مما يرى به .

فاذا كنا قد عرفنا ان هذه الموانع لا تصحح الا على الاجسام فقد صار تعال  
بمنزلة المري الذي لا مانع من رؤيته . وما هذا<sup>٤</sup> حاله فلا بد من ان يرى ولو جوزنا  
مع ان لا مانع من رؤية المري ان لا يراه الراي لم تقع لنا الثقة بشي من المشاهدات  
فكنا نجوز وجود مرييات كثيرة بحضورنا ونحن لا نراها مع عدم الموانع وهذا بعينه هو  
الذي يدلنا على ان احدنا لا يحتاج في رؤية ما يراه الى امر زايد على ما هو عليه  
من الصفة دون ان يحتاج الى الادراك الذي يتقوله<sup>٥</sup> لان في ذلك انه يجوز ان يكون  
احدنا صحيح الحاسة والمري حاضر ومع ذلك لا نراه او نرى بعضه دون بعض وهذا  
واضح السقوط .

فان قيل ان ضعف الشعاع يمنع من رؤيته .

قيل له انما يمنع ضعف الشعاع مع شرط وهو البعد او اللطافة او الرقة ولهذا  
اذا كثف الشعاع صح منه ان نراه . واذا<sup>٦</sup> خرج المري عن<sup>٧</sup> ان يكون ببعض  
هذه الاوصاف صح ان يراه الراي متاً وكان يجب ان يكون تعال بهذه الصفة وقد  
عرفنا خلافه . ومتى جعل المانع فقد الحاسة السادسة فاما ان يجعل عدم ذلك مؤثراً  
في ان يرى او ان يدرك على غير هذا الوجه . فان كان السائل يجعله مريياً بتلك  
الحاسة وحكم الروية ما عقلاه فيجب ان لا نرى بتلك الحاسة الا على نحو<sup>٨</sup> ما  
نرى بهذه الحواس والا ما نرى بها ولولا ذلك لاجزنا ان يكون في الحواس المفقودة  
عنا ما لو وجد لادركنا بها بعض المرييات .

ويبين ذلك انه اذا لم يكن بد من ان تكون تلك الحاسة مبنية مثل هذه البنية  
فخالفتها لهذه البنية<sup>٩</sup> كخالفة بعضها لبعض . وليست بنى هذه الحواس الموجودة  
على وجه واحد بل فيها واسعة وضيقة ومختلفة الألوان فوجب ان لا نرى بها الا ما نرى

يوجد حاسة سادسة يدرك بها . والمتأخرون منهم علقوا الروية بوجود معنى فلم يجعلوا  
للحاسة حكماً في هذا الباب اصلاً . وقد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفى  
الروية .

واعتمد في الكتاب من جهة العقل على طريقين . احدهما دليل المقابلة . والثاني  
دليل الموانع .

فتحرير الاول ان من شأن احدنا الا<sup>١٠</sup> يرى الا اذا كانت له حاسة صحيحة  
ولا يكفي ذلك دون ان يكون المرئي مقابلاً لحاسته ان كان انما يراه بلا واسطة او  
يقابل ما قابل حاسته ان كان يرى بواسطة هي المرآة . وكانت هذه القضية لازمة واجبة  
في الراي بحاسة لانه مهما حصل الشرطان صح كونه راياً ومهما فقد أو فقد<sup>١١</sup>  
احدهما امتنع الروية واستمرت الحال في ذلك استمراراً يكشف عن انه من باب  
الواجبات وانه خارج عن طريق العادات والا جاز وقوع الخلف فيه على بعض  
الوجوه . وليس ذلك من كونه تعال راياً لنا بسبيل لانه ليس يرانا بحاسة وذلك هو  
شرط فيمن يرى بحاسة ولا يمكن ان يجعل ذلك شرطاً راجعاً الى نفس المري<sup>١٢</sup> والا  
وجب تساوي احوال الرايين فيه . ومعلوم ان القديم يرى الجوهر ولا يقابله . فاذا  
ثبتت هذه الجملة وكان من حق الراي متاً ان لا يرى الا ما هو مقابل لنا وكانت  
هذه القضية فيه تعال ممتنة فيجب ان تمتنع رؤيته .

والطريق الثاني هو انه قد حصل<sup>١٣</sup> القديم مع الرايين متاً بمنزلة المرييات التي ليس  
لنا من رؤيتها مانع فكما ان المري الذي هذا وصفه لا بد من ان نراه فكذلك القديم  
تعال . وبيان هذا ان المنع عن الروية انما يصح وروده على من يجوز ان يكون  
راياً بان يكون حياً لا آفة به وحاسة<sup>١٤</sup> صحيحة والمري<sup>١٥</sup> موجود . فحينئذ يرد عليه  
من رؤية هذا المري<sup>١٦</sup> منع محل الراي في هذا الوجه محل القادر الذي لولا كونه  
قادرًا لما صح وروده المنع عليه . ولهذا لا يقال منع الاعى من الروية مانع وانما يقال  
ذلك في البصير .

فاذا تقررت هذه الجملة كانت الموانع اجمع عن الروية راجعة الى ما هو من  
تمام الحاسة وهو الشعاع الذي لا بد من حصوله مع المري<sup>١٧</sup> على وجه مخصوص .  
وذلك الوجه هو ان يحصل مع المري<sup>١٨</sup> بحيث لا سائر ولا ما يقدر ذلك فيه ولن يكون  
كذلك الا وهو ذاهب في سمتة وحاصل معه على وجه لا يرد عليه خلل<sup>١٩</sup> لان

(١) ق : وكل . - (٢) ق : المرأى . - (٣) ت : - بالرفيق . - (٤) ر ق ي : هذه . - (٥) ت :  
بقوله . - (٦) ق : فاذا ؛ ر : او اذا . - (٧) ق : من . - (٨) ت : - نحو . - (٩) ق : البنية .

(١٠) ر : ان لا . - (١١) ر ت ي : - فقد . - (١٢) ق : المرأى . - (١٣) ق : يحصل . - (١٤) ر ق : حاسته . -  
(١٥) ر ت : تخلل .

في انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث

٢١١

عند الاثبات لان في اثباته الروئية<sup>١١</sup> خروجاً عما هو عليه في ذاته وهو من اعظم وجوه النقص فثبت وجه الدلالة من الاية .

وليس المعتمد في نفى الروئية عن الله تعالى من هذه الاية على عموم الاوقات والاشخاص بما<sup>١٢</sup> يرجع الى اللفظ فيعرض على العموم فيه باية اخرى مخصصة من نحو قوله تعالى « وَجِوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »<sup>١٣</sup> . فيقول قائل : قد قيده بقوله « يَوْمَئِذٍ » فيجعل ذلك على ان المراد به ساير الازمان ويجمل قوله « يَوْمَئِذٍ » على يَوْمِ القيمة لان الذي يبتاه من وجه الدلالة يمنع من ذلك لان النقص لا يصح عليه في شي من الحالات هذا لو كان في ظاهر هذه الاية ما يصح التعلق به فكيف وهو مذكور بلفظة<sup>١٤</sup> النظر وهو طريق الروئية لا الروئية بدلالة انه يصح أن يجعل غايةً للنظر ومعقبات بالنظر . وبدلالة انه تعالى يوصف بانته رأى بعبارة ولا يقال هو ناظر اليهم الى غير ذلك من الوجوه . واذا كان النظر طريقاً للروئية فهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المري<sup>١٥</sup> طلباً لرويته اذا امكن ذلك وهذا لا يصح فيه تعالى .

وبعد فالنظر قد علته تعالى في الاية بالوجه . وسوا قلنا ان المراد به الروئية او ما هو طريقها فليس للوجه في ذلك اختصاص فالمراد بذلك صاحب الوجه . واذا كان النظر صاحب الوجه امكن جملة على حقيقته فيكون المراد به<sup>١٦</sup> نظرهم الى الثواب . وقد يمكن ان يكون على ضرب من المجاز فيكون المراد به الانتظار وما يتصل بذلك من الزوائد مذكور في موضعه . واذا تعدت التعلق بهذه الاية فالاخبار التي نرويها<sup>١٧</sup> في هذا الباب ابعد من صحة التعلق بها لانها اخبار احاد وطريق هذه المسئلة القطع وكلها او معظمها<sup>١٨</sup> كما تقتضى الروئية فغير حال من التشبيه فان صح التعلق بها في الروئية ليصحب<sup>١٩</sup> التعلق بها في الجسم . واقرب ما يتعلقون به خبر « قيس بن ابي حازم »<sup>٢٠</sup> عن « جرير »<sup>٢١</sup> والكلام على سنده ومسنه وتأويله قد مضى في موضعه فلا وجه لاعادته .

### فصل

اعلم ان من جملة ما ينفي عن الله تعالى الحاجة ليثبت غنياً وليس كذلك بصفة

٢٥

(١) رت : - قد . - (٢) رت : - تعالى . (٣) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ : ق : - وهو يدرك الابصار : رى : لا تدركه الابصار الا به . (٤) ق : الاثبات باحدهما والنفي بالآخر . - (٥) ق : اللطين . - (٦) ق : وان . - (٧) ق : لم يصح ادراك . - (٨) رق : - هو . - (٩) ت : - عن نفسه . - (١٠) ق : لم يمكن . - (١١) ق : يمكن .

بهذه . ويبين ذلك انه لو جاز ان تكون ها هنا حاسة تدرك بها بعض المربيات ولا تصح رؤيتها بهذه الحاسة لكان احدنا يجد نقص نفسه في عدم تلك الحاسة على حد ما يجد الضرير نقص نفسه في عدم هذه الحاسة . ومتى جعل السائل تأثير تلك الحاسة في ان يدرك القديم بها من غير هذه الطريق فالدلالة التي قد<sup>١</sup> دلت على انه تعالى لا يرى قد دلت على انه لا يصح ان يدرك على وجه آخر والا وجب والحواس صحيحة ان تكون مدركين له من ذلك الطريق فثبت انه تعالى غير مدرك بشي من الحواس .

والذي دل من جهة السمع على انه تعالى لا يرى قوله تعالى<sup>٢</sup> « لا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ »<sup>٣</sup> الاية والادراك المقرءون بالبصر فايدته فائدة الروئية بالبصر فلذلك لا يصح النفي باحدهما والاثبات بالآخر<sup>٤</sup> وهذه امانة اتفاق اللغظتين<sup>٥</sup> . ولا يصح قولهم انه يقال فيها لا يرى فيقال ادركت ببصرى حرارة الميئل وحدة الدوا لان هذا مما لم يوجد في الاستعمال . ألا يرى ان البصر هو عبارة عن العين الصحيحة وقد يدرك الضرير حرارة الميئل وحدة الدوا فان<sup>٦</sup> لم يكن بد من ان يذكر ذلك فالواجب ان يعلق بالعين دون البصر وتعليقه بالعين ايضا لا يفيد الا ما يفيد تعليقه بكل محل فيه حيوة لا انها آلة في ادراك ذلك والا لم يصح ان تدرك<sup>٧</sup> الحرارة بغير هذه الحاسة . وهذا معلوم الفساد . وهذا النفي هو<sup>٨</sup> عن المبصر لا عن الابصار لان تعليق الفعل بالعنصر الذي يصلح ان يكون آلة في ذلك الفعل هو كتعليقه بالفاعل . فعلى هذا لا فرق بين ان يقال : كتبت يدي وبين قولهم كتبت وهكذا الحال فيما اشبهه .

فاذا تقررت هذه الجملة وكان نفيه تعالى رؤية الابصار عن نفسه<sup>٩</sup> نفياً راجعاً الى ذاته لعلمنا ان الشئ بان يرى او لا يرى يكون لامر يرجع الى ذاته . ويبين ذلك انه اذا لم يصح<sup>١٠</sup> رجوعه الى الفعل لانه لا شئ يمكن<sup>١١</sup> رجوعه اليه الا الادراك . وقد دلت الدلالة على انه ليس بمعنى فيجب ان يرجع النفي الى ذاته ومعلوم ان ما يمدح بنفيه فاثباته نقص ولسنا نحتاج مع حصول الاجماع ومع ان سياق الاية ما قد عرفناه الى اقامة دلالة على ان الاية وردت مورد التمدح وانما اوجبنا ان يكون نقصاً

٢٥

(١) رت : - قد . - (٢) رت : - تعالى . (٣) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ : ق : - وهو يدرك الابصار : رى : لا تدركه الابصار الا به . (٤) ق : الاثبات باحدهما والنفي بالآخر . - (٥) ق : اللطين . - (٦) ق : وان . - (٧) ق : لم يصح ادراك . - (٨) رق : - هو . - (٩) ت : - عن نفسه . - (١٠) ق : لم يمكن . - (١١) ق : يمكن .

به وان يكون فعله ازيد مما فعله لان الزايد كالأصل في وقوع النفع به وهذا يوجب كونه ملجأ الى ما لم يوجد فكان يجب ان يوجد فيهما قبل وأكثر منه . وهذا اولي من ان<sup>١١</sup> يرد آخر الدليل اليه من ان يقال<sup>١٢</sup> : كان يجب كونه ملجأ الى الأفعال لانه ان ارتكب مرتكب ذلك<sup>١٣</sup> فأنما يمكن ابطاله بان الاجلجا يثبت بطريقة المنع او بطريقة المنافع ودفع المضار ونحن في ابطال المنافع عليه .

وليس يمكن ان يقال: لو كان ملجأ لم يستحق المدح والشكر والعبادة على ما يفعله لتجويز ان يكون قد فعله لداعي الاجلجا لانه انما يثبت استحقاقه للشكر والعبادة بعد ان يعرف انه فعل هذه الأفعال بوجه الانعام . وكذلك ان<sup>١٤</sup> انتهت الكلام الى انه كان يجب كونه فاعلاً لما لا يتناهي او يكون فاعلاً فيما لم يزل . فلقابل ان يقول : انما يجب ان يكون فاعلاً على الحد الذي يصح . فاما على الوجه المستحيل فلا يجب كما انكم وان وصفتوه بكونه قادراً لنفسه فلا يجوز ان يفعل ما لا يتناهي او ان يفعل فيما لم يزل فيجب ان يثبت ملجأ الى ان يفعل ازيد من الموجودات من افعاله وان يكون فاعلاً قبل ان يفعل<sup>١٥</sup> . واذا كان ملجأ متى ثبت مشتبهاً بنفسه او بشهوة قديمة . فكذلك اذا كان مشتبهاً<sup>١٦</sup> بشهوة محدثة بل يثبت ها هنا ملجأ الى خلق الشهوة والى خلق المشتبه<sup>١٧</sup> يعلمه بان نفعه موقوف عليها جميعاً .

واما في كونه نافرماً لنفسه وبنفار قديم فيوجب ان لا يخلق ما يصح نفاذ الطبع عنه اصلاً وفي النفاذ المحدث بيني على انه لو صح ذلك لصح كونه مشتبهاً بشهوة حادثه فتعود الحال الى ما قدمناه . ومتى ثبت<sup>١٨</sup> استحالة الشهوة والنفاذ عليه استحالة عليه الغم<sup>١٩</sup> والسرور . اما ان كان الغم هو اعتقاد يتعلق بالضرر او الظن<sup>٢٠</sup> له . والسرور اعتقاد او ظن يتعلق بالمنافع ودفع المضار . فاستحالة المنافع والمضار عليه تحيل الغم والسرور .

وهذا على ما كان يقوله « ابو هاشم » واما اذا كان الغم نوعاً<sup>٢١</sup> براسه وكذلك السرور على ما قاله « ابو علي » فلا بد من ان نظامه<sup>٢٢</sup> اعتقاد اللذة<sup>٢٣</sup> والالام فاذا لم يجوز<sup>٢٤</sup> عليه فكذلك الغم والسرور .

وليس لاحد ان يقول : فاذا امتنع عليه السرور والغم والالام واللذة فيجب

في الحقيقة وانما هو نفى الحاجة عنه جل وعز واذا كان راجعاً الى النفي فلا يكون على الحقيقة للذات لان ما يرجع الى الصفات على الحقيقة يمكن ان يقال فيه هو للذات . فاما النفي فلا يستحق للنفس . واذا جرى في الكلام انه غني لذاته فالغرض انه لما هو عليه في ذاته<sup>٢٥</sup> يستحيل ان يكون محتاجاً . وانه لا يجوز خروجه عن هذا الحكم حتى يثبت محتاجاً في مجال بل كان<sup>٢٦</sup> ذلك محال عليه ابداً وانما تنقّى<sup>٢٧</sup> الحاجة عنه تعالى عما يصح الحاجة اليه . فاما ما تستحيل الحاجة اليه فلا يصح كونه غنياً عنه تعالى<sup>٢٨</sup> . ولهذا لا يقال هو غني عن ذاته . فاذا تقررت هذه الجملة وكان كونه غنياً يرجع به<sup>٢٩</sup> الى انه حي ليس بمحتاج فيجب ان ننظر ان الذي نفيه عن<sup>٣٠</sup> الحاجة ما هو . وقد ذهب « البغداديون » الى ان نفى الحاجة عنه هو نفى الحاجة الى الحواس من حيث منعوا من كونه مدركاً فكأن الحاجة عندهم تثبت من نيل الحواس وهو ليس بمدرك فاستغنى عن الحواس وثبت<sup>٣١</sup> غنياً . وبالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه مدركاً كونه غنياً فهم اثبتوه غنياً من حيث لم يكن مدركاً ونحن أثبتناه غنياً من حيث كان مدركاً .

والاصل في نفى الحاجة عنه انها تتبع المنفعة ودفع المضرة وهما يتبعان اللذة والالام وهذان يتبعان الشهوة والنفاذ فاذا استحالت الشهوة عليه فقد استحالت الحاجة عليه . والذي لاجله نفى « ابو هاشم » الشهوة عنه تعالى انه كان من حكم هذا المعنى انه<sup>٣٢</sup> يوجب صلاح ذات المشتهى اما بزيادة<sup>٣٣</sup> واعتدال او ما يجري<sup>٣٤</sup> هذا المجري وهذا يوجب كونه تعالى جسماً . فاذا بطل كونه جسماً ثبت انه ليس بجوز عليه الحاجة .

واصح الوجه في ذلك ما ذكره شيخنا « ابو اسحق »<sup>٣٥</sup> رحمه الله . والاصل فيه ان العالم بأنه<sup>٣٦</sup> ينتفع بالشي ولا مضرة عليه فيه لا بد من كونه فاعلاً له من حيث<sup>٣٧</sup> يثبت ملجأ الى ما هذا حاله كما يصير ملجأ الى دفع الضرر . فاذا كان كذلك فاما ان يكون تعالى مشتبهاً بنفسه او بشهوة قديمة او بشهوة محدثة . فان كان لنفسه او<sup>٣٨</sup> بمعنى قديم فلا حال يفعل فيها ما يشبهه اولي من حال ولا قدر<sup>٣٩</sup> احق من قدر . وهذا يوجب ان فعله يوجد قبل ان يوجد من حيث لو اوجده فيها قبل لا ينتفع

(١) رقى ي - في ذاته (٢ - رقى ي - كان (٣ - ت: نبي - ٤) رت: - تعالى (٥ - ت: - به (٦ - رقى: عنه من (٧ - ت: يثبت (٨ - رقى ي: ان (٩ - رقى: او (١٠ - قى: جرى (١١ - ابو اسحق هو ابن اسحاق ابراهيم بن عباس البصري وهو تلميذ لابي هاشم ويعلم لعبد الجبار ووفاه في سنة ٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م (١٢ - ت: انه (١٣ - رت: حتى (١٤ - ت: قى: - او (١٥ - ت: لا قدر اول .

(١) رقى: اولي بان (٢ - رقى: يقول (٣ - ت: في ذلك (٤ - رقى: فان (٥ - رقى: فعل (٦ - رت ي: - مشتبه (٧ - رقى: المشتهى (٨ - ق: يثبت (كذا) (٩ - رقى: ظن (١٠ - ت: جنا (١١ - ي: يضاهيه (١٢ - رقى: للذة وللالم (١٣ - ت: يجوزوا؛ ق: يجوز .

## الأصل الخامس في التوحيد

وهو آخر الكلام في التوحيد لانا اذا اثبتنا الصفات التي تجب لله تعالى<sup>١</sup> ونقينا عنه الصفات التي تستحيل عليه فلا يتم ذلك دون ان نبين انه لا ثاني له يشاركه في استحقاق هذه الصفات على الحد الذي استحقها مفردة ومجموعة . وهذا معنى قولنا فيه انه واحد اذا اجري عليه على طريق المدح وقد يطلق ذلك لا على جهة المدح ويراد به<sup>٢</sup> انه لا يتجزأ<sup>٣</sup> ولا يتبعض وان كان في ذلك خلاف عباد .

**والاصل في نفى ثان** ان المخالف فيه إما ان يُريد بذلك ثان يشاركه في جميع صفاته التي يستحقها تعالى وهذا وان لم يكن به قابل فهو اقرب الى الشبهة عن غيره . فاما ان تقول يثان يخالفه<sup>٤</sup> في شي من صفاته اذ القول بانه يخالفه<sup>٤</sup> في جميع صفاته يخرج من<sup>٥</sup> ان يكون ثانيا . فان المسئلة في ذلك على ان له ثانياً قديماً ثم يقع من بعد الكلام في باقي الصفات ما حكمه فيها هل يخالفه فيه او يوافقه ؟ واذا خالفه فهل تبلغ الخالفة<sup>٦</sup> حد التصادم او لا يكون كذلك ؟ وكل خلاف في هذا الباب يدخل فيما ذكرناه .

**ومذهب «النصاري»** اذا كان قولاً بالهة فقد دخل تحت ذلك وان لم يكن كذلك فعلى مذهب بعضهم بالانحداد . واذا اثبتوا المسيح معبوداً الاهاً وجعلوا اقنوم الاب الاهاً قادراً فقد قالوا فيه بالثنوية .

و«المجوس» من كان منهم يذهب الى القول بقديمين فالكلام عليهم على الحد الذي يتكلم به على<sup>٧</sup> «الثنوية» القايلين بالنور والظلمة وان كانوا يقولون بمحدث الشيطان فوجه الكلام عليهم هو على طريقة اخرى .

وكل خلاف يذكر<sup>٨</sup> في ذلك فدليل التامع ياتي عليه لانا نبين انه لا بد فيما شاركه في القدم ان يشاركه في كل صفاته لان القديم قد ثبت انه قديم لنفسه<sup>٩</sup> والاشترك في ذلك يوجب التماثل والموافقة اما للاشتراك فيه خاصة واما لانها كونه قديماً عن صفة ذاتية<sup>١٠</sup> فلا بد من اتفاق القديمين فيها . وهذا يوجب التماثل وتام ذلك

ان لا يكون مدركاً للالام واللذات والا فاذا ادركها<sup>١١</sup> كان آلاماً ملئناً وذلك لان<sup>١٢</sup> الالام ليس هو المدرك للالام ولا الملتذ هو المدرك للذة وانما هو من ادركها مع الشهوة والتفان . فاذا قامت الدلالة على انه مدرك وصفناه بذلك ولم نصفه بما زاد عليه . وهذه الطريقة توردها هاهنا ايجاباً لجواز الحاجة عليه تعالى كما يوردها «البغدادى»<sup>١٣</sup> لاجراجه عن كونه مدركاً اصلاً .

والجواب يجرى على حد واحد ونحو هذا الجواب هو الجواب عن<sup>١٤</sup> السؤال الذي اورده من بعد في الكتاب من انه كان يجب وصفه بانه ناظر شام ذائق لامس لان هذه اوصاف تتبع الحواس لما كانت طرقاً للادراكات على ما ذكرت حلوه في غير هذا الموضع وهو تعالى يدرك<sup>١٥</sup> لا يآلة وحاسة فجعلناه مدركاً ونقينا عنه هذه الاوصاف واثبتناه غنياً على ما تقدم قولنا فيه .

### فصل

اعلم ان الذي يُنفى عنه تعالى على ضربين . احدهما ينفي عنه في كل حال وهو كمال<sup>١٦</sup> ما كان من اضداد هذه الصفات التي تقدم ذكرها من نحو كونه جاهلاً وعاجزاً وما شاكل ذلك ومن تجوزنا للحاجة ولشابهة للاجسام والاعراض وما يجرى عليها من الاحكام. **والضرب الثاني** ينفي عنه في حال دون حال وذلك اذا كان راجعاً الى الصفات في الحقيقة فهو كونه مدركاً وكونه مريداً وكارهاً . فانا ثبتته على هذه الصفات فيما لا يزال ونقينا عنه فيما لم يزل . فاما ما خرج عن ذلك فليس له به صفة نحو كونه متكلماً فاعلاً ومحسناً وحواداً لان المرجع به الى صفات الافعال والذي يرجع اليه هو الوصف الذي يجرى عليه لا غير وفي كل باب من هذه الابواب خلاف . فمنهم من يثبتته مدركاً لم يزل لاعتقاده ان نفسه مري له . ومنهم من يثبتته مريداً لم يزل اما لنفسه او بمعنى قديم . ومنهم من يثبتته فاعلاً فيما<sup>١٧</sup> لم يزل على ما يقوله كثير<sup>١٨</sup> من «الملحدة» والكلام فيه سيحجي ان شا الله تعالى<sup>١٩</sup> .

(١) رقي : - تعالى . (٢) - رى : - ٤ . (٣) - ت : يتجزى (كذا) . - (٤) : ت : يخالف . - (٥) : ت قى : عن . (٦) - رت : يبلغ بالخالفة . (٧) - رق : - عل . (٨) - ق : يذكره . - (٩) : ق : لانه . - (١٠) : ق : ذاته .

(١١) : ت : ادركها . (١٢) : ت : ان . (١٣) - وهو ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفى في سنة ٤٢٩ هـ - ١٠٣٧ م المالك لاصول الدين . - (١٤) : ت قى : عل . (١٥) : ي : مدرك . - (١٦) : ت قى : كال . (١٧) - رى : - فيها . (١٨) - ت : كثيرة . - (١٩) : ر قى : - تعالى .

محال به على باب الصفات . واذا صحّت هذه الجملة كان كل ثان قديم لا بدّ من كونه قادراً فيبطل قول من يجعل الثاني عاجزاً او جاهلاً او موثقاً . واذا وجب ذلك قلنا فكان يجب صحّة التامع بينهما ثم لا بدّ من ان يكون احدهما ضعيفاً ممنوعاً فيقدح ذلك في كونه قادراً لنفسه والقدرح في ذلك يخرج عن كونه قديماً واذا خرج عن كونه قديماً خرج عن كونه ثانياً . وقد يمكن ايراد ذلك على ضرب من القسمة . فنقول اما ان يكون القديم الثاني قادراً لنفسه او لا يكون كذلك . واذا لم يصحّ الا ان يكون قادراً لنفسه .

فاما ان يصحّ وقوع التامع بينهما او لا يصحّ فان لم يصحّ بطل كونها قادرين . واذا صحّ التامع بينهما فاما ان يوجد مرادهما<sup>١</sup> او لا يوجد مرادهما<sup>٢</sup> . فاذا لم يصح وجود مراديهما . فاما ان يوجد مراد احدهما او لا يوجد مراد واحد منهما واذا لم يصح ان لا يوجد مراد واحد منهما ولا مراديهما<sup>٣</sup> وجب ان لا يصح<sup>٤</sup> وجود مراد احدهما وفي هذا قول بأن القديم ضعيف ممنوع وهذا يقدر في كونه قادراً لنفسه على الحد<sup>٥</sup> الذي رتبناه . وانما نعلم صحّة التامع بينهما لان العلم بذلك موقوف على كونها قادرين . بدلالة انا اذا<sup>٦</sup> عرفناهما قادرين عرفنا صحّة التامع بينهما . ولن يتم هذا الا بان نعلم ان كل واحد منهما يقدر على الشئ وعلى جنس ضده وفي هذا صحّة ما اردناه ولا يمكن ان يقال: ان التامع بين القادرين في الشاهد موقوف على تناهي المقدورين فمن لا يتناهي مقدوره لا تصح ممانعته لغيره لانه لو كان هذا هو الشرط لما صحّ من القديم ان يمنع احدنا ويمانهه ولا ان يقال: ان الشرط ان يكون مقدور احدهما دون مقدور الاخر لانه يصحّ التامع بين متساويي القدر كالحبل الذي يتجاذبه القادران ولا ان يقال: ان الشرط ان<sup>٧</sup> يتناهي مقدور واحد منهما لان التامع بين القادرين مناصح<sup>٨</sup> وان كان مقدورهما جميعاً متناهياً فنثبت انه موقوف على ما ذكرناه من كونها قادرين فقط .

فاما قوله : إن عندكم أن مقدورهما كان يجب ان يكون واحداً وهذا يحيل التامع بينهما .

فقد بين في الكتاب ان العلم بصحّة التامع بين القادرين ليس يقف على العلم بتغاير المقدورين . وكيف يصحّ ذلك ونافي العرّض يعلم صحّة التامع بينهما وليس يعلم المقدور فضلاً عن العلم<sup>٩</sup> بالتغاير . ولا يمكن ان يقال انه يعرفه على الجملة لان العلم بالتغاير فيه ضرب من التفصيل وهذا غير حاصل لنفاة الاعراض .

(١) ر: مرادهما . (٢) ت: ق: ي: - ان لا يصح . (٣) ي: على الحد وجب . (٤) ق: متى . (٥) ت: ان: - ان يكون مقدور احدهما دون مقدور الاخر يتناهي . (٦) ق: عن ان يعلم .

وقال ايضا ان ما<sup>١</sup> اوردته السائل يزيد الالتزام تأكيداً لانه من حيث كانا قادرين للنفس يجب ان يكون مقدورهما واحداً فلا يصحّ التامع ومن حيث انها قادران تجب صحّة التامع بينهما فيؤدي الى ثبوت التامع ونفيه فيبطل هذا السؤال . وقد ذكرنا في موضع آخر ما كان نجيب<sup>٢</sup> به عن هذا السؤال من صحّة اختلافهما في الداعي مع ان المقدور واحد فنثبت ما نريده بالتامع .

واما الذي اوردته من بعد في ان<sup>٣</sup> هذين القادرين يريدان بارادة واحدة فلا يصحّ تمنعها .

**فلاصل في ذلك ان صحّة التامع بين القادرين تقف على كونها قادرين من دون اعتبار الارادة** فلهذا يصحّ التامع بينهما وليس بمريدتين اصلاً بان يكونا ساهبين وقد يصحّ وان كان احدهما<sup>٤</sup> مريداً وصاحبه ساه . فعرفنا انه موقوف على ما ذكرناه فلا يؤثر في ذلك كون الارادة واحدة هذا والارادة والكراهة هما فعلان ضدّان فيجب ان يجريا مجرى الحركة والسكون والحياة والموت وغير ذلك من المتضادات فنقول: لو دعي<sup>٥</sup> احدهما الداعي الى ايجاد الارادة ودعيا الاخر الى ايجاد كراهة مضادة لهذه الارادة لكان ما قلناه من القسمة تعود فيه . والانتقال من المثال ليس بانتقال من الدلالة الى غيرها . وقد ذكرنا في غير موضع ان التامع يتفسّر<sup>٦</sup> بالدواعي لا بالارادة فيبطل ما سأل عنه السائل . ثم نبين فساد هذا السؤال بوجه آخر . وهو ان غاية ما في ذلك ان يريد احدهما بالارادة التي اوجدها صاحبه<sup>٧</sup> . ومعلوم ان الارادة لا تكشف عن الداعي الا اذا وقعت من جهة المريد بها فاما ان كانت من قبل غيره لم تؤثر وعلى هذا لا يؤثر احدنا دخول الموضع الذي يعتقد فيه مضرة . وان كان تعالى قد خلق فيه ارادة لدخوله ولهذا لو خلق في احدنا ارادة ترك الاكل الذي ينفعه لكان لا يمتنع بل يفعلها وعلى نحو هذا قلنا ان لا يؤثر الارادة المخلوقة فينا في كون الكلام خبيراً وامراً .

**فان قيل** ما انكرتم انها لا يتامعان بعلم<sup>٨</sup> كل واحد منهما ان ما يريد صاحبه حكمة وصواب فلا يخالفه في مراده؟ واذا لم يصحّ لكم ذلك بطل ما ثبتتم عليه الدليل .

**قيل له** انا ثبتنا الدلالة على صحّة التامع لا على وقوعه وصارت الصحّة في الوجه الذي اردناه قائمة<sup>٩</sup> مقام الوقوع . ألا ترى ان الغرض هو ان نثبت احد المتامعين

(١) ت: انما . (٢) ق: يجب . (٣) ت: ان . (٤) ر: - احدهما . (٥) ر: دعا . (٦) ر: متفسر . (٧) ق: صاحبها . (٨) ر: علم .

أقدر من الآخر وذلك ثابت عند وجود التامع وعند صحة التامع فكما انه لو منع احدهما الآخر لادل على انه اقدر منه فكذلك اذا قدر انه لو مآتعه لمنع لادل على كونه اقدر. واذا قام احدهما مقام الآخر فيما اردناه لم يكن لاحد ان يقول: فكيف<sup>١</sup> اخترتم الصحة وهلا ثبتت الدلالة على الوقوع لان احدهما بمثابة الآخر عندكم؟ وذلك لان احدهما يقوم مقام الآخر في ثبوت كونه اقدر من غيره لا في نفي الثاني. والغرض المطلوب هو ذلك والوقوع يتضمن الثاني والصحة لا تتضمنه ومحال اذا كان القصد نفي الثاني ان يورد الدليل على وجه يقتضي الثاني. فلهذا بنينا الدلالة على الصحة دون الوقوع.

فان قيل هلا اذا وجبتم ان يستوى الوقوع والصحة في هذا الباب وسويتهم بين الشاهد والغائب فبه قلتم بمثل ذلك في وقوع الظلم وفي تقدير وقوعه كما ثبت مثله في الشاهد لانه ان وقع منه الظلم دل على الجهل والحاجة وكذلك لو قدر وقوعه لكان كذلك؟ ثم قد فرقت بين الشاهد والغائب في ذلك فقلتم بان وقوع الظلم منه تعالى كان يدل على الجهل والحاجة وتقدير وقوعه لا يدل على ذلك وان كنتم لم تجدوا مثله في الشاهد ومهما جاز الفرق بين الشاهد والغائب في ذلك جاز الفرق بينهما في ان احد المتماثلين اذا منع صاحبه كان اقدر ولو قدرت<sup>٢</sup> ممانعته له لم يكن بهذا التقدير اقدر.

قيل له ان اثبات الموجب او المصحح والمنع مما اوجبه وصحته لا يصحح والا جاز اثبات الحكم الواجب عن العلة والمنع من ثبوت العلة وجاز اثباته ممن يصح منه الفعل والمنع من كونه قادراً وهذا يؤدي الى كل جهالة. فاذا كان ذلك ممنوعاً وكنت قد عرفنا ان الموجب لصحة منعه لغيره هو كونه اقدر بغير جاز ان يثبت مانعاً وينفي كونه اقدر ولولا هذا لاجزنا استحالة خلو الجسم من الحوادث ثم يمنع من ثبوته<sup>٣</sup> محذراً فلهذا وجب ان تثبت المانع منها اقدر وليس هكذا الحال في الظلم المقدر وقوعه فان الذي اثر في وقوعه هو كونه قادراً واذا وجد اجرينا عليه حكم الظلم من استحقاق الذم ووصفناه بانه كان قادراً عليه فلم نقل باثبات الموجب والمنع مما اوجب. واما كونه جاهلاً محتاجاً فليس هو الذي اوجب حصول<sup>٤</sup> الظلم وانما الظلم كاشف عنه وقد يجوز ان يكشف في حال دون حال فهذا هو جواب.

وجواب آخر وهو ان حصول العلم بامر من الامور يقتضي المحافظة على اطلاق

وصف وقول بتقصان ذلك العلم وكان هذا واجباً لامر يرجع الى انه علم حتى لو كان اعتقاداً لما وجب ذلك. وعلى هذا اذا علم احدنا ان السما فوقه والارض تحته لم يصح ان يأتي بما ينقض ذلك ولو كان يبطل العلم اعتقاداً<sup>١</sup> الصبح ان تتغير حاله فيعتقد ان السما تحته والارض فوقه. واذا صح ذلك وكان العلم واقعاً لنا باستحالة الجهل والحاجة على القديم تعالى لكونه عالماً لنفسه وغنياً لنفسه فيجب ان لا نقول في الظلم المقدر وقوعه من الله تعالى انه كان يدل على جهله وحاجته لانه يصير ناقصاً للعلم الحاصل فتحيل السؤال ونحطى الجواب بلا ونعم. ولم نثبت للقوم بعد اثبات ان فكنتا نقول انهما لو تمانعا لكان خطأ قول من يقول: يدل على ان المانع اقدر وخطأ ان يقال لا يكون اقدر بل لا بد من القول بانه يكون<sup>٢</sup> احدهما ممنوعاً والآخر مانعاً واذا كان ممنوعاً بطل كونه قادراً لنفسه وفي ذلك اخراج له عن كونه قديماً على ما تقدم.

فاما «الثبوتية» القائلون بقدم النور والظلمة وانهما حيان فاعلان<sup>٣</sup> بطبعها وان كان احدهما فاعلاً للخير بطبعه والآخر فاعلاً للشر بطبعه فدلليل التامع وان اتى على فساد مقالاتهم فانهم يخصون بما هو اولى في مكانتهم وهو ان النور والظلمة اجسام. وقد دلت الدلالة على حدوثها<sup>٤</sup> اجمع فلا بد لها من محدث سواهما<sup>٥</sup> في ذلك ابطال قولهم. والذي ادعى<sup>٦</sup> القوم الى ذلك انهم لما راوا<sup>٧</sup> اجساماً نيرة لا يكاد الطرف يرد<sup>٨</sup> عنها. واجساماً مظلمة يرد<sup>٩</sup> الطرف اليها. قالوا في احدهما هو من مزاج النور وفي الآخر انه من مزاج الظلمة. واثبتوا الاصلين قديمين وجعلوا المزاج حادثاً وما ذكرناه يبطل قولهم.

وبعد فان عندهم انه ليس في العالم الا ما هو من مزاجها وقد قالوا انها حيان فوجب ذلك عليهم ان تكون الاجسام كلها حية وهذا يقتضي ان لا موات في العالم اصلاً. ومعلوم ضرورة ان كل الاجسام ليست على حكم سوا في كونها حية لان حكم كون الحي حياً انما يثبت في بعضها دون بعض وهذا يثبت في شي من الاجسام دون غيره.

وبعد فاذا لم يكن الاها<sup>١٠</sup> ما هو من مزاجها وكان المامور بالشي والمنهى عنه. اما ان يكون من قبيل النور او من قبيل الظلمة واي هذين كان يقتضي قبح الامر والنهي والحمد والذم لانه ان امر بالحسن فهو فاعل له لا محالة ان كان من خير النور وان نهى عن القبح فهو لا يقدر عليه. وبدلاً من ذلك ان كان من قبيل الظلمة

(١) ت: اعتقاد - ٢) ق: - يكون - ٣) ي: فاعلان - ٤) ر: حدوثها - ٥) ر: سواها - ٦) ق: اذا - ٧) ر: روا - ٨) ر: ي: يرد - ٩) ر: لا يكاد يرد - ١٠) ت: ق: ي: ما.

(١) ت: كيف - ٢) ت: قدر - ٣) ر: كونه - ٤) ر: ق: ي: وجود.

له<sup>١١</sup> على طريقة واحدة يراعى<sup>١٢</sup> وقوع الاحباط والتكفير فهما كان احدهما اغلب كان الحكم له دون غيره . فعلى هذه الجملة يسقط ما قالوه .

ولما اكثر مشايخنا الكلام عليهم فقالوا لهم : اذا لم يجب لاختلاف<sup>١٣</sup> الافعال بل لتضادها اختلاف الفاعلين وتضادهم بل صح ان يفعل الفاعل الواحد الشيء وخلافه بل الشيء وضده فكيف يجب لاختلاف النفع والضرر والشر والخير ان يختلف الفاعل لها ؟ وهلا جاز ان يفعلها الفاعل الواحد ؟ نبين ذلك ان الضرر هو من جنس النفع والخير هو من جنس الشر . وانما يختلفان لاقتراق<sup>١٤</sup> ما يقترن بكل واحد منهما من اللذة والالام لاجل شهوة ونفار . فهلا فعلها الفاعل الواحد فيستغنى عن الثاني . قال القوم عند ذلك نحن نثبت هذين الفاعلين متضادين كتضاد الخير والشر فجعلوا النور حياً قادراً عالمًا وجعلوا الظلمة مواتاً عاجزة جاهلة<sup>١٥</sup> على ما حكى عن «الديسانية»<sup>١٦</sup> ولو انهم جروا على القياس لكان يجب اذا كان احدهما موجوداً ان يكون الاخر معدوماً وان<sup>١٧</sup> كان احدهما قديماً ان يكون الاخر محدثاً . ولكن ذلك كان يرددهم الى نفى الثنية فاقصروا على هذا الضرب من الاختلاف وكل ما اوردنا<sup>١٨</sup> فيما تقدم يمكن اعادته ها هنا من سقوط الامر والنهي والمدح والذم . ويختص هولاء بان يقال لهم<sup>١٩</sup> : كيف يكون الفاعل عاجزاً وكيف يكون مواتاً وكيف يكون العاجز الا حياً . وكيف يتأتى هذه القبايح التي تحتاج الى علم من الظلمة مع قولكم انها جاهلة على ما نعلمه من كثير من الاهاجي الى ما شاكل ذلك فقد نبين لك مناقضتهم .

فاما «المجوس» اذا<sup>٢٠</sup> قالوا بقديمين فالكلام عليهم ما تقدم . وان قالوا بحدوث احد الاصلين وان كان الحادث تولد عن فكرة القديم فالكلام في ذلك ان يقال : لا بد لهذا الحادث من محدث فاذا لم يكن يد من ذلك ومحدثه ليس الا الله فأخرج بذلك عندكم من ان يكون حكيماً او بقى على الحكمة ؟ فان خرج عن ان يكون حكيماً فهلاً جاز ان تضاف هذه الشرور الاخر اليه لخروجه عن حد الحكمة وان بقى على كونه حكيماً<sup>٢١</sup> وكذلك تحدث هذه الشرور وبقى على الحكمة ؟ وهو نظير ما يلزم «الخبيزة» لانهم سوا ان<sup>٢٢</sup> قالوا بان هذه القبايح قبيحة من الله وقالوا :  
٢٥

فالامر له بالحسن قبيح والنهي له عن القبيح قبيح وقد عرفنا<sup>٢٣</sup> ضرورة في العقول حسن الامر والنهي والمدح والذم فما ادنى الى رفعه وجب فساده .

وبعد فان الذى ادنى القوم الى اثبات<sup>٢٤</sup> ذلك اعتقادهم ان كل ما هو حسن فانه لكونه نفعاً بحسن . والقبيح يقبح لكونه ضرراً . ثم اعتقدوا ان فاعل احدهما لا يجوز ان يفعل الاخر . فاذا اريناهم ان الشيء الواحد قد يكون مثبتاً<sup>٢٥</sup> للنفع والضرر فقد بطل قولهم ومعلوم ان ضوء النهار قد يصير سبباً لوجدان الضالة وقد يصير هو بعينه<sup>٢٦</sup> سبباً لظفر العدوية . فقد حصل في الشيء الواحد ما هو قبيح<sup>٢٧</sup> وما هو حسن وكذلك فالشخص الواحد قد يكذب ويعلم انه كاذب وقد يسي ثم يعتذر ويغضب المال ثم يردّه الى غير ذلك مما يكثر تعداده فيجب ان يكون ذلك مبطلاً لقولهم بان ما هو سبب للنفع لا يكون سبباً للضرر .

وبعد فاذا جاز في المحل الواحد ان يجتمع فيه القبيح والحسن ففي الفاعل الواحد اولى وهذا كاللسان يحله الصدق ثم يحله الكذب وكالقلب<sup>٢٨</sup> يحله العلم بالشيء<sup>٢٩</sup> ثم يحله الجهل به او غيره واردة القبيح وكراهة الحسن الى ما شاكل ذلك .

وبعد فليس مخالفة الحسن للقبيح الا بدون مخالفة الحركة للسكون بل الحسن والقبيح قد يكون جنسها واحداً والحركة تضاد السكون على بعض الوجوه . فاذا جاز ان يفعل الفاعل<sup>٣٠</sup> الواحد الحركة والسكون . فكذلك الخير والشر واذا جاز ان يفعل اجناس الافعال المختلفة كالكون<sup>٣١</sup> والتأليف والاعتماد وغير ذلك جاز ان يفعل الخير والشر بل اذا جاز ان يفعل الفاعل المتضادات فالحسن والقبيح بذلك احق مثل السواد الخال في الشعر والخضرة في الزرع والبياض في الوجه الى غير ذلك مما يشاكله<sup>٣٢</sup> لان هذا الباب<sup>٣٣</sup> كله عندهم من قبيل النور فهلاً جاز ان يفعل النفع والضرر والخير والشر بل الوجود يبطل قولهم فانه قد يخرج احدنا باحدى يديه ويتصدق باليد الاخرى اما في وقت واحد او في وقتين . وظن القوم ان جمع الفاعل الواحد<sup>٣٤</sup> بين الحسن والقبيح يقتضى كونه ممدوحاً مدموماً وان ذلك لا يجوز وهذا خطأ منهم لانه ان<sup>٣٥</sup> كان المادح والذام واحداً فقد يصح على طريقين<sup>٣٦</sup> . احدهما ان يذم الغير في وقت يمدحه في وقت آخر . والثاني ان يختلف الطريق فيمدحه بطريق<sup>٣٧</sup> الاحسان ويذمه لعصيانه وان كان الذام واحداً والمادح غيره فلا شبهة في صحته وفي المادح الواحد لغيره والذام

(١) ق : لغيره . - (٢) ت : يراعى . - (٣) رق : لاجل اختلاف . - (٤) رت : لاقتراح . - (٥) هي الفرقة الديسان (Bardesanus) القائل بقدم النور والظلمة وزعم ان العالم مركب منها وان الخير والنفع من النور وان الشر والضرر من الظلام . - (٦) رق : اذا . - (٧) رق : اوردناه . - (٨) ق : لم . - (٩) ق : فاذا . - (١٠) ق : عل حد الحكمة . - (١١) رق : ان .

(١) ق : علمنا . - (٢) ق : اثبات . - (٣) ي : مثبتا . - (٤) ق : هو بعينه . - (٥) ق : قبح . - (٦) ق : والقلب . - (٧) ت : قى بالشيء . - (٨) ت : الفاعل . - (٩) ت : ق : لا واضح . - (١٠) رق : الى ما شاكل ذلك . - (١١) ق : الباب . - (١٢) ق : الواحد . - (١٣) ت : اذا . - (١٤) ي : طريقين . - (١٥) رق : بطريقة .

بل هي حسنة منه فعلى الوجهين يلزمهم ان يفعل ساير القبائح . وانما لزم «المجوس» ذلك لقولهم : إن هذا الثاني هو موجب للشر لا انه يقع منه بطريقة الاختيار ومن احدث ما يوجب الشر كان كمن احدث نفس الشر . وبهذا تفارق حالنا حالهم في خلق الشرير لانه ليس فيه ايجاب اصلاً للشر . وصارت منزلتهم في ذلك منزلة ما يلزم «الجبرية» حيث اعتقدوا انه لا يقدر الشيطان الا على الشر ولا يقدر على الخير هذا والفكرة<sup>١</sup> لا تصح على الاله لكونه عالماً بنفسه وكيف يتولد عن الفكر الشيطان وهو جسم ؟ فسقط بهذه الجملة مذاهبهم كلها .

### فصل الكلام على «النصارى»

يجب تحقيقه لانه<sup>٢</sup> لا يكاد يعقل خلافهم وجملة ذلك انهم ان قالوا ان هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة فهو قول بثلاثة الهة . وما دللنا به على انه لا ثنى من دليل التامع وغيره يبطل قولهم وان قالوا بل القادر واحد من هذه الجملة وهذان القديمان<sup>٣</sup> احدهما حيوة له والاخر كلام له<sup>٤</sup> على نحو ما تقوله «الكلاية» في الصفات فما تكلم به «الكلاية» تكلم «النصارى» . ويلزمهم الزيادة في عدد المعاني ونبين ذلك<sup>٥</sup> ان كونه حياً اذا كان واجباً لم يصح ان يكون لمعنى وإن اثبت كلام قديم لا يصح . وإن قالوا : الاله واحد وبقولنا ثلثة افدنا الصفات التي يستحقها من كونه حياً وقادراً فذلك وان كان فيه خروج عن مقالهم فاسد من جهة اللفظ<sup>٦</sup> لان العدد لا يثبت في الصفات بل يثبت في الذوات ولولا ذلك لكان يجوز ان يقال ان الجز الواحد من السواد هو واحد وثلثة من حيث انه سواد وحال واحد وموجود وحسن الى ما شاكل ذلك فعرفت ان اطلاق لفظ<sup>٧</sup> الثلاثة<sup>٨</sup> فيما هذا حاله لا يصح وما خرج عن هذه الجملة هو ما<sup>٩</sup> لا يعقل بان يقولوا : هو واحد في الحقيقة وهو ثلثة في الحقيقة . فاما وصف القديم بالاب ووصف الكلام بالابن فذلك خطأ في العبارة لان في هذه اللغة العربية لا يعقل الاب في معنى القديم ولا الابن في معنى الكلام بل الاب يعقل<sup>١٠</sup> في حقيقته يفيد ان الولد مولود على فراشه او<sup>١١</sup> هو مخلوق من مائه . والابن يقتضى في حقيقة اللغة احد ما ذكرناه من الوجهين فتي استعمل على غير هذا الوجه كان على طريق التحويز ويفيد ضرباً من الاكرام وفي هذا ايضاً لا بد

من شرطين : احدهما ثبوت التجانس : والثاني ان يكون الذى يتبنى به<sup>١</sup> «أدوّن سنّا» من المتبنى وذلك اعلا<sup>٢</sup> سنّا منه .

فاذا كنّا قد عرفنا ان حقيقة الابوة والبنوة في الله لا تنأى وكان الاكرام على هذا الحد ممتعا بل يوجب ان لا يختص به «عيسى» دون غيره من الرسل فقد بطل ما قالوه من كل وجه وليس يمكنهم ان يعارضونا بوصف «ابراهيم» بانه خليل الله ووصف «موسى» بانه كلم الله وان صح هذه المعاني في غيرهما . وذلك لان حقايق هذين الوصفين تثبت فيهما وانما<sup>٣</sup> تطلب<sup>٤</sup> للاختصاص وجه<sup>٥</sup> فالخلوة وان كانت الحاجة والافتقار وهذه صفة «ابراهيم» وان كان الاختصاص والاصطفا حتى<sup>٦</sup> يكون ماخوذاً من اطلاعه تعالى على ما لم يطلع عليه غيره فكانه يكون قد ادخله في خلال امره فهو صحيح فيه على هذا الوجه . وان كان ماخوذاً من الخبة فهو محب للطاعة لله والانقياد له وتعظيمه . وعلى الوجهين المتقدمين لا يصح ان يقال في الله انه خليل «ابراهيم» وان كان يقال فيه خليل الله ووجه الاختصاص هو لضرب من الغلبة في الوقت حتى نتعارف فيه دون غيره على مثل<sup>٧</sup> ما يقال في الاعمش وغيره وان كان النبي صلى الله عليه وآله<sup>٨</sup> قد وصف نفسه بانه خليل الله<sup>٩</sup> فاذا ثبت هذه الجملة ظهر الفرق بين الموضعين .

واعلم انهم متفقون على الاتحاد . والذي ادّاهم الى ذلك انهم شاهدوا افعالاً منه لا تنأى الا من الله تعالى<sup>١٠</sup> نحو احيا الموتى وبرا الأكمه والابرص فقالوا بانه لا بد من الهية فيه فاثبتوا الاتحاد وهذه اللفظة تستعمل في ان يصير الشيان شيئاً واحداً وان كنّا قد عرفنا ان ذلك لا يصح في الحقيقة ولكن يجري هذا على موجب اعتقادهم كما اعتقدوا ان الشئ ربما صار غير ما كان فاجريت<sup>١١</sup> اللفظة التغيير<sup>١٢</sup> على هذا الوجه وان كنّا قد<sup>١٣</sup> عرفنا بالعقول ان هذا لا يصح وقد تستعمل من بعد هذه اللفظة في ضرب من الاختلاط والمجاورة بين نفسين فيقال هما متحدان . ولما رأت «النصارى» هذه الافعال التي وصفناها ولم يمكنهم ان يقولوا في «عيسى» عليه السلام<sup>١٤</sup> انه اله لانه كان جسماً يأكل ويشرب وينصرف في الاسواق قالوا بالاتحاد اما بالذات او بالمشيئة واقتضى قولهم ان يكون المتحد «بعيسى» هو الذى يصح ان يريد او الذى يجوز ان تقع منه هذه الافعال الالهية فلاجل ذلك لزمهم ان يكون القديم الاله هو المتحد

(١) رت :- به . - (٢) ق : اعل . - (٣) ت : اذا . - (٤) ق : يثبت . - (٥) ق : حيث . - (٦) ت : - مثل . - (٧) ر ق ي :- واله . - (٨) ت : - الله . - (٩) ر ق :- تعالى . - (١٠) ق : فاحرت . - (١١) ق : التغيير . - (١٢) ي :- قد . - (١٣) رت :- عليه السلام .

(١) ت :- خلق . - (٢) ر ق ي :- الفكر . - (٣) ر ق ي :- فانه . - (٤) ت : القادران . - (٥) ت :- له . - (٦) ر ق :- ذلك . - (٧) ق :- من جهة اللفظ . - (٨) ر :- لفظ . - (٩) ق ي :- الثنية . - (١٠) ق : ما هو . - (١١) ر ق : يفيد في حقيقته ؛ ي :- يعقل . - (١٢) ر : و .



«عيسى» وقولهم ان الاتحاد واقع بالمشيئة يحتمل ان يريدوا<sup>١٥</sup> به ان احدهما صار مریداً بنفس ما اراد به صاحبه او انها اتفقا في المراد وان تغايرت ارادتهما. وقولهم انها اتحدتا في الذات قد يصح ان يريد<sup>١٦</sup> به مجاورة احدي<sup>١٧</sup> الذاتين للاخرى ويصح ان يراد<sup>١٨</sup> به حلولها فيها هذا الذي يصح ان يعقل من مذاهبهم.

فاما القول بان ما كان حادثاً صار قديماً وما<sup>١٩</sup> لم يكن الحياً صار الحياً<sup>٢٠</sup> او<sup>٢١</sup> ما لم يكن قادراً لنفسه صار قادراً لنفسه فدخل تحت ما لا يعقل فلا وجه لاشتغال به. ألا ترى ان الموجود منذ اليوم كيف يصح ان يصير موجوداً فيما قبل؟ وهل ذلك الا دخول في القول بالبدل من الماضي؟ فصار هذا الفصل من مذهب «النصارى» في دخوله فيما يعقل كقولهم في الواحد انه واحد في الحقيقة وثلاثة في الحقيقة فكيف ما كان الكلام معهم فهم قائلون بما لا يعقل. فاما<sup>٢٢</sup> قولهم بالاتحاد الذي هو المجاورة والحلول فقد مضى فيه ما يكفي لانا قد بينا ان المجاورة من صفات الاجسام وان الحلول من احكام الاعراض واما الاتفاق في المشيئة فعلى اى وجه قالوه اقتضى ان يكون المتحد مریداً فيجب ان يكون هو الحي ويرجع الاتحاد اليه لا الى غيره من الاقانيم. واذا قيل بذلك فاعلم ان القديم تعالى قد يصح ان يريد اموراً لا تخطر «لعيسى» بالبال وقد يريد «عيسى» المباح والصغير ولا يصح في الله تعالى ان يريد<sup>٢٣</sup> احدهما والقديم مرید بارادة لا في محل و«عيسى» مرید بارادة فيه لان هذا الضرب من الاختصاص اكند ولو جاز ان يريد تعالى بارادة فيه لجاز ان يكره<sup>٢٤</sup> بكراهة في غيره ويعجز بعجز فيه او في غيره ويقدر بقدرته فيه ويجهل بجهل فيه.

وبعد فمن حق كل حين صحة<sup>٢٥</sup> ان يريد احدهما خلاف ما يريد<sup>٢٦</sup> الآخر وقولهم يبطل ذلك.

وبعد فالذي اقتضى الاتحاد ليس هو امراً من الامور يختص «عيسى» به فان هذه الافعال الالهية قد ظهرت من «موسى» وغيره من الانبياء عليهم السلام فهلا وجد الاتحاد فيهم ايضاً؟ فثبت بطلان مذاهبهم.

### فصل

والذي بقى من الكلام على ما هو خارج من الملة هم عبادة الاصنام ومن يجري مجراهم وهم في ذلك بين ان يعتقدوا كونها منعمة مستحقة للشكر<sup>٢٧</sup> والعبادة

(١) ي : يزداد. (٢) ر : يراد. (٣) ي : احد. (٤) ت : يريد. (٥) ت : ما. (٦) ت : صار الحياً. (٧) ق : و. (٨) ي : اما. (٩) ر : يكره. (١٠) ت : صحة. (١١) ق : الشكر.

وهذا لا يصح لان ذلك يقتضى كونها حية قادرة نافعة ضارة بل لا بد من كونها قادرة للنفس لتقدر على ما هو من اصول النعم وهذه الاوصاف كلها منتفية عن هذه الاصنام. ألا تراهم<sup>٢٨</sup> ينحتونها ويصنعونها<sup>٢٩</sup>؟ فكيف يثبت لها هذا الحكم هذا ان كانوا يعبدونها على الحقيقة فان كانوا يوجهون العبادة نحوها كما توجه العبادة الى الكعبة فذلك مما لو ورد السمع به لكان جازوا لان العقل انما يحيل استحقاق هذه الاجسام للعبادة. فاما ان نجعل قبلة فلا يمنع ولكنه يقف على السمع فيعلم به ان صلاحنا في ذلك والسمع فهو وارد بالمنع من ذلك فصار لهذا الخلاف جنتان جنبية تعلم بالعقل وهي القول بانها تستحق الشكر والعبادة فنعم قبح ذلك عقلاً ونعلم كونه كفرًا بالسمع. والجنبية الاخرى ان يقول قائل ان توجه<sup>٣٠</sup> العبادة نحوها ليقربنا ذلك الى الله زلفاً فيصير هذا مدفوعاً بما قد دل<sup>٣١</sup> السمع على المنع<sup>٣٢</sup> منه.

### فصل

اعلم ان من فرق الكفار «الصابين»<sup>٣٣</sup> وقد جعلهم الفقهاء امة ويجعلون لهم كتاباً وهم قوم عبدوا النجوم وصاروا من هذا الوجه مشبهين لمن يعبد الشمس والقمر من «النجوس» وكانهم فارقوا عبادة الاوثان من حيث شاهدوا هذه النجوم من اعظم الاجسام تأثيراً في الزروع<sup>٣٤</sup> وغيرها من احوال الدنيا فاضافوا اليها هذه التأثيرات. وقالوا: فاذا كانت كذلك استحققت العبادة وهذا لعمري لو كان هذه الوجوه من التأثيرات تثبت في هذه الاجسام لكان كما قالوا ولكن التأثير في ذلك مضاف الى الله تعالى وانما يفعله بمجرد العادة عند هذه الامور<sup>٣٥</sup> فصار هو المستحق للشكر والعبادة دونها.

والكلام عليهم انهم<sup>٣٦</sup> اذا اعتقدوها غير فاعلة ولا قادرة ولا حية فقد اثبتوها بصفة هذه الجهادات. وكيف يجوز ان يعبد من هذا حاله؟ وان اعتقدوها حية قادرة فاعلم ان اضافة ما لا يدخل تحت مقدور<sup>٣٧</sup> العباد اليها لا يصح من نحو

(١) ي : هذه. (٢) ق : ترى انهم. (٣) ق : يصفونها. (٤) ر : اتانوجه. (٥) ت : السمع. (٦) هـ : هم الصابين الذين زعموا ان الله سبحانه سيبعث رسولا من النجم وينزل عليه كتابا من السماء وينزل عليه جملة واحدة فترك شريعة محمد ودان بشريعة غيرها وزعموا ان ملة ذلك النبي الصابية وليس هذه الصابية التي عليها الناس اليوم وليس هم الصابين الذين ذكروهم الله في القرآن كذا الاشعري في مقالات الاسلاميين (ed. Ritter) ص ١٠٣-١٠٤. (٧) ر : الزرع. (٨) ق : عند هذه الامور. (٩) ت : انهم. (١٠) ق : قدر.

الاجسام والالوان وما هو معدود<sup>١</sup> من اصول النعم كالحيوة والقدرة والشهوة وغيرها والعبادة لما كانت غاية الشكر استحققت على غاية النعمة وتلك تستحق على الامور التي يختص القادر لنفسه بالقدرة عليه دون هذه الكواكب التي لو ثبتت قادرة لكانت قادرة بقدرة لا سيما وقد عرفنا انها غير حية وانها من قبيل الجمادات بدلالة ما ظهر من دين المسلمين ضرورة ومن اجماع الامة وهذا من باب ما تصح معرفته بالسمع.

وقد دل عليه العقل ايضا فان هذه الاجسام مشبهة للنار بدلالة تأثيرها في الحارارات ولو قربنا منها لقد كان تأثيرها اعظم من تأثير النار وما فيها من الشعاع وما ينفصل عنها عند الانقراض كله مبني على<sup>٢</sup> اختصاصها بما لا يصح وجود الحيوة معه. وقد دل القرآن على وجه آخر وهو وصفها بانها مسخرة ومعناه انها اذا جرت حركاتها على وجه مخصوص فذلك من ادل الدلالة على فقد الاختيار فيها. ألا ترى انها لو كانت تتصرف بنفسها على وجه الطوع لتغيرت الحال في حركاتها فتارة كانت تتحرك يمنا وتارة يسرة وتارة تعود في اليوم الثاني<sup>٣</sup> طالعة من مطلعها الذي طلع فيه اليوم الاول وتارة من مطلع آخر ثم كذلك في سائر احوالها. فلما عرفنا انها تستمر على وتيرة واحدة دلنا ذلك على انها غير حية واذا لم تكن حية فابعد ان تكون قادرة واذا كانت كذلك لم تستحق العبادة ولا الشكر فبطل ما ذهبوا اليه في ذلك.

## الكلام في العدل

### باب في جملة ما يدور عليه

كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الابواب التي عدتها وهي اربعة ابواب. فاما ان يكون كلاماً في الافعال. واما ان يكون كلاماً في احكام الافعال. واما ان يكون كلاماً فيها يتعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك. اما ان يكون كلاماً فيها يضاف الى الله تعالى<sup>١</sup> وما لا يضاف اليه. وربما دخل بعض ذلك في بعض وربما يعد فيه لاتصاله بالافعال ما ليس هو المقصود بباب العدل.

فاما الفصل الاول وهو الكلام في الافعال فتدخله طريقة النفي والاثبات فتارة يكون الخلاف فيه من حيث نثبه فعلاً وينفونه كالارادة وكالكلام<sup>٢</sup> فانهم قالوا هو مريد لذاته ومتكلم لذاته. ويصلح ان يدخل في ذلك اثبات الاعراض لانهم ينفونه فعلاً نثبه<sup>٣</sup> فعلاً. واما ما ننفيه فعلاً وينثبونه فقد عد في ذلك العلم المحدث الذي به نعلم القديم ونحن نفى كونه عالماً بعلم محدث. ومن هذا الباب القدرة المحدثه على ما حكى « ابو الحسين الخياط<sup>٤</sup> » عن بعضهم ونحن نفى ان يكون تعالى قادراً بقدرة محدثة وهذان وان عدنا من باب<sup>٥</sup> مسائل التوحيد. فانما اوردناهما<sup>٦</sup> ها هنا لتعلقهما بالافعال والا فالذي يختص هذا الموضوع على الحقيقة فبيننا كونه تعالى خالقاً لافعال العباد. واثبات من اثبت واثباتنا للتوليد<sup>٧</sup> ونفى من نفى وان كان التوليد<sup>٨</sup> يدخل فيها ذكرناه اولاً من حيث هو اثباتياً للفعل قد نفوه ويتبع نفينا لكونه فاعلاً للقبيح كونه قادراً عليه واثباتهم فاعلاً له ونفيهم كونه قادراً عليه فكل ما يتصل بالفعل لا يعدو الوجوه التي ذكرناها وان كان في الكتاب قد جعله اربعة اوجه.

فاما الضرب الثاني وهو احكام الافعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم في فعل

(١) رقى :- تعال . (٢) ت : الكلام . (٣) ت : يشبونه . (٤) هو ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المالك لكتاب الانتصار ورئيس المدرسة البغدادية ومات سنة قليلا بعد سنة ٥٣٠٠هـ . (٥) رقى :- باب . (٦) رقى : اوردهما . (٧) ر : لقوله . (٨) رقى : التولد .

(١) ت : في . (٢) رقى : مبني عن . (٣) ق : « الحال في حركاتها ..... في اليوم الثاني » .

## الكلام في الأفعال

اعلم ان الذي حدثه الفعل في الكتاب من قوله ما حدث عن قادر في ظاهر اللفظ لا يستقيم فان المتولد يقع وهو فعل للواحد<sup>(١)</sup> مناً وربما كان حال حدوثه حال خروجه عن كونه قادراً بل عن كونه حياً فلا يكون واقعاً عمن هو قادر . والاولى في اللفظ ان نقول ما حدث وكان الغير قادراً عليه<sup>(٢)</sup> فعلى هذا اذا عُرِف حدوثه ولم يُعلِّقه بالقادر فقد عرفه حادثاً ولم يعرفه فعلاً لان العلم بكونه فعلاً علم بحدوثه عن قادر فاذا اضيف الى طبع كما علمه عليه<sup>(٣)</sup> « اصحاب الطبايع » او اضافته « الحبرة » الى قدرة موجبة ولم يُعلِّقه بقادر فليس يعرفونه فعلاً فعلى<sup>(٤)</sup> هذا عينا على « ابن ابي بشر » حيث قال في كلامه : ما الدلالة على ان للخلق صناعاً ؟

فقلنا : انما ثبت ذلك خلقاً بعد العلم بكونه واقعاً عن<sup>(٥)</sup> قادر فعلمه على وجه التقدير فكيف يقال في اول الكلام ولما ثبت<sup>(٦)</sup> الصانع والفاعل مثل هذا القول . وعلى ما حققنا<sup>(٧)</sup> يجب ان يكون قول القايل ان الفعل يدل على الفاعل مجازاً وتوسماً لانه انما يعلم فعلاً بعد العلم بالفاعل وبكونه قادراً وان كان يعلم حدوثه من دون ذلك فيجب ان يقال ان المحدث يدل على المحدث الفاعل ليستقيم الكلام .

والذي يُرد على هذه الجملة هو انه اذا كان لا يعلم فعلاً الا<sup>(٨)</sup> بعد العلم بوقوعه عن قادر فكيف يستدل بالفعل على<sup>(٩)</sup> ان الفاعل قادر ؟ وفي هذا احالة بكل واحد من الامرين على الاخر ؟

والجواب عن ذلك انه اذا عرف احدنا غيره متصرفاً في الوجوه التي تقع منه فقد صار علمه بذلك مقروناً بعلمه بان له مزية على غيره . والعلم بهذا هو العلم بكونه قادراً على الجملة فاذا اراد معرفة التفصيل في هذه الصفة فلا بد من ان نعلم هذا المتصرف محدثاً لتصرفه ثم يستدل بصحة الفعل منه وبقدرة على غيره على التفصيل<sup>(١٠)</sup> فلو لم يتقدم له<sup>(١١)</sup> العلم بكونه قادراً على الجملة لما امكن الاستدلال بالفعل على اثبات تفصيل هذه الصفة وكان الامر على ما ذكره السائل ولكن علمه بالجملة قد قام ذلك

من الافعال ونفهم ذلك الحكم او نفهم لحكم من الاحكام في بعض الافعال واثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت<sup>(١)</sup> الا لام حسنة واعتقدوها قيحة ونثبت وجه حسنها العوض والاعتبار ويعتقدون ان حسنها لكونه من خلقه تعالى فقط . ونثبت التكليف حسناً ويعتقد معتقد قبحه ونعتقد حسنه وان علم من حال المكلف انه لا يقبله . ويقول المخالف بل هو قبيح . ويقول انه يحسن احترام من المعلوم انه ثبوت ويعتقده غيرنا انه قبيح . ونقول يحسن نفيه من المعلوم انه يكفر ويقول الخصم بل ذلك قبيح . ونقول يحسن البعثة ويقول « البرهمي » بتبجحها وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يطاق فانا نعتقد قبحه ويعتقده معتقد انه حسن . ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الاطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه . ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحسنها . ونقول بقبح الالم اذا عرئ من نفع وقال القوم بحسنه . ومن احكام الافعال الوجوب فنحن نعتقد في كثير من الاشياء الوجوب وينفيه المخالف كقولنا في الاقدار والالطف والالتواضع والتعويض وبعثة الرسل وفيه خلاف من اقوام : وقد يعتقد المعتقد في شي انه واجب وينفي وجوبه وهو كالاصلح عند من يقول بذلك ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وان لا يتخلو الزمان من حجة امام وذلك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب في كل حال . ولا يتم كل ذلك الا ببيان وجوه الافعال فيكون ذلك معدوداً في هذا الباب .

واما الضرب الثالث وهو ما يتعبد الله به من الافعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على ابواب منها حسن التعبد بالشرائع . ومنها ما يجوز التعبد به وما لا يجوز . ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته . ويدخل تحت ذلك كل ما يتصل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل وبالعقل دون الشرع وفيه ايضا بيان صفة التكليف والشرط

الراجع الى المكلف والمكلف .

واما الضرب الرابع فانه يكون على وجهين . احدهما ما يضاف اليه تعالى وجوباً ولسنا نريد بهذا الوجوب وجوب الفعل الذي هو حكم من احكامه . وانما نريد بذلك ما لا تصح اضافته اليه بان لا يدخل جنسه<sup>(٢)</sup> تحت مقدور العباد فلا يمكن اضافته الا الى الله عز وجل . والثاني ما يضاف اليه على وجه يحسن دون وجه يقبح . ويدخل في هذا كثير من الفصول المتقدمة ولذلك ذكرنا ان بعض هذه الابواب يدخل في بعض ونحن نبين كل ذلك ان شا الله تعالى<sup>(٣)</sup> .

(١) ق : الواحد . (٢) ق : - عليه . (٣) رق : - عليه ؛ عله ؛ - عليه . (٤) رق : ع ؛ وعل . (٥) ت : من . (٦) ق : يثبت . (٧) رق : حقيقته . (٨) ت : لا . (٩) ت : علا (كذا) . (١٠) ت : - عل التفصيل . (١١) ر : به .

(١) ق : ثبت . (٢) ع : - جنسه . (٣) رق : - تعالى .

المقام . وبوضوح هذا ان العلم يكون احدنا محدثاً لتصرفه معلوم على طريق الجملة لان المرجح بذلك هو الى تعلق فعله به فاذا كان هذا ثابتاً امكن الاستدلال بكونه فاعلاً على كونه قادراً .

ونحو هذا سؤال من يقول : اذا كان القادر من صح منه الفعل فكيف يستدلون بصحة الفعل على انه قادراً ؟ وهل هذا الا الاستدلال بالشي على نفسه ؟ لانا نقول : الذي نبينه بصحة الفعل هو اختصاص من صح منه الفعل بصفة لاجلها فارق من تعذر عليه الفعل والعلم بصحة الفعل منه سابق لعلم بشيوت هذه الصفة وليس المرجح بكونه قادراً الى صحة الفعل فقط بل المرجح به الى اختصاصه بصفة لاجلها صح منه الفعل فهذا اذا حكم هذه الصفة وقد يصح الاستدلال على الصفة بحكمها . ونحو هذا سؤال الخبير اذا قال : اذا كان الحدث عندكم من يقع تصرفه بحسب دواعيه اما مقدراً واما محققاً فاستدلوا لكم على ان العبد محدث بوجوب وقوع تصرفه بحسب دواعيه هو استدلال بالشي على نفسه لانا نجيب عنه بان الحدث ليس حقيقته ما ظننت وانما ذلك حكمه والمرجع بالحدث الى من تؤثر احواله في وقوع هذا التصرف حتى لولاها كان لا يقع فاذا عرفنا وجوب وقوعه بحسب دواعيه احتجنا الى نظر ثان في انه الحدث على معنى ان احواله هي المؤثرة فلم يكن استدلالاً بالشي على نفسه ولا لاجل ذلك قد نعلم وجوب وقوع تصرفنا بحسب احوالنا ووجوب انتفايه بحسب احوالنا ولا نعلم ان احدنا هو الحدث له على الوجه الذي نريده لان ذلك هو علم جملة بتلك الصفة وبنا حاجة الى معرفة التفصيل . فاذا صح هذه الجملة وكان الفعل انما يعلم فعلاً لحدوثه على القادر فطريق العلم بتعلقه بالقادر احد امرين اما ان يراعى حدوثه بحسب احواله على التقدير او التحقيق واما ان يتعذر ذلك ولكننا نجد الحوادث ممتنعاً على القادرين منا فتعلقه لا محالة بقادر مخالف لنا .

### فصل

واذا ثبت الفعل رجعنا الى الكلام في احكامه وجملة ذلك ان الفعل اما ان يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه اصلاً او له صفة زائدة على حدوثه . فالاول هو ما يقع على الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنايم ما لم يكن في ذلك يقع ولا ضرر فانه ان كان فيه واحد من هذين امكنت تسميته قبيحاً وحسنأ على

(١) ر: قادر . (٢) ت: قد . (٣) ت: ي . (٤) ي: او . (٥) ت: ت . (٦) ر: ظننت . (٧) ر: وجوب . (٨) ت: تصرفاتنا . (٩) ت: انتفاعنا . (١٠) ر: كان . (١١) ي: ليست . (١٢) ر: نفسه .

ما نخاره وان كان الذم والمدح لا يثبتان فيه ومعلوم انه قد يقع من الساهي والنايم ما ينتزع به من ابعاد البراغيث او كسر شي او حك الجرب الى ما شاكل ذلك وكل هذا خارج عما قصدناه بقولنا لا صفة له زائدة على حدوثه واما ان تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا اما ان يقع ممن هو عالم به<sup>١</sup> او يقع ممن لا يعلمه . فان وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له وليس هذا هو المقصود بمثلنا فان سبيل ما ذكرناه<sup>٢</sup> هو ما يقع من النايم او الساهي وقد اخرجناه عن هذه الجملة . واذا وقع ممن هو عالم فاما ان يقع ولا الجأ ولا اكراه او يقع وهناك الجأ واكراه فهذا الثاني ايضا مما لا حكم له فيما اردناه وان وصف بانه حسن او قبيح ولاكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه فيجب عند هذه القسمة ان يكون الكلام في الفعل الواقع من العالم به او المتمكن من ذلك ولا الجأ ولا ضرورة . والقسمة في ذلك ان نقول اما ان يكون له مدخل في استحقاق الذم به<sup>٣</sup> او لا مدخل له<sup>٤</sup> في استحقاق الذم به . فان كان له مدخل في استحقاق الذم به فاما ان يكون ذلك بالفعل فهو القبيح فاما بالاخلاق به فهو الواجب . وما ليس له مدخل في استحقاق الذم به<sup>٥</sup> فاما ان لا يكون له مدخل في استحقاق الذم به او له مدخل في استحقاق المدح به او له مدخل في استحقاق المدح به . فالاول نحو المباح . والثاني على ضربين . احدهما لا مدخل له<sup>٦</sup> في استحقاق الذم به مع ان يستحق به المدح . والثاني لاستحقاق الذم فيه مدخل مع انه يستحق به المدح . فالاول هو الذي نسميه ندباً وما شاكله . وهو على ضربين : احدهما يكون مقصوداً على فاعله وانما يسمى بانه ندب ونفل وما شاكله . واما ان يتعداه الى غيره فيسمى احساناً وفضلاً وتطوعاً الى ما شاكله . والثاني هو الذي يسمى واجباً . ثم هذا الواجب اما ان يكون معيماً لا يقوم غير مقامه وان كان يتصيق في حال او يتسع في اخرى كتحور رد الوديعة والنظر في طريق معرفة الله تعالى<sup>٧</sup> . واما ان يقوم غير مقامه . وهذا على ضربين : احدهما ان يقوم فعل من الافعال<sup>٨</sup> مقام هذا الفعل كما نقول<sup>٩</sup> في الواجبات الخيرة فيها . واما ان يقوم فعل غيره ايضا مقامه كما يقوله في فروض الكفايات وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى ما شاكل ذلك .

فكل هذه الاقسام التي ذكرناها من احكام الافعال يصح ثبوتها في فعله تعالى

(١) ت: قد . (٢) ر: هذا . (٣) ر: ي . (٤) ر: ذكرنا . (٥) ر: و . (٦) ت: ي . (٧) ق: او لا يكون له . (٨) ر: ي . (٩) ر: ي . (١٠) ر: لا استحقاق . (١١) ر: انه . (١٢) ت: ي . (١٣) ر: ي . (١٤) ر: افعله . (١٥) ر: يقوله .

وهو من جملة كمال العقل ولو<sup>(١)</sup> لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم ابداً لان النظر والاستدلال لا يتأقن الا بمن هو كامل العقل ولا يكون كذلك الا وهو عالم ضرورة بهذه الاشياء ليتوخَّه اليه<sup>(٢)</sup> التكليف . واذا ادعينا العلم الضروري بقبح هذه القبائح فهو في الافعال التي تتعلَّق بنا فان عدنا ذلك لا يمكن دعوى الضرورة فعلى هذا يسقط اعتراض « الخبيرة » في قولها : لو كان العلم بذلك ضرورياً لما صحَّ منا الخلاف لانا لم ندع ذلك في كل موضع فكيف<sup>(٣)</sup> يدعى هذا وقبح الفعل حكم من احكامه . فاما لم نعلم تعلَّق الفعل بفاعله وحدوثه بحسب احواله ضرورة لا يمكن ان نقضى بقبحه منه .

فلهذا صار مقصوراً على احدنا دون القديم تعالى واحتيج في اثبات القبح فيها اعتقدوا الى ضرب من التأمل ببيان العلة التي منها قبح الفعل فاذا تقررت هذه<sup>(٤)</sup> الأصول وعرفنا العلة التي لاجلها قبح الظلم والكذب قيسنا عليه كل قبح لثبوت العلة فيه وغير جاز ان نعرف قبح شيء من الاشياء الا مع العلم بالوجه الذي اثر في قبحه وليس الغرض بذلك ان نعرف انه الوجه في قبحه<sup>(٥)</sup> ولاجل ذلك لو اعتقد في الظلم انه بصفة العدل والنصفة لما عرف قبحه ومتى اعتقده ظلماً عرف قبحه . ثم نحتاج الى تأمل آخر فنعرف ان وجه القبح فيه كونه ظلماً فيحمل عليه<sup>(٦)</sup> ما عداه وكل هذه القبائح تنقسم ففيها ما يكفى في معرفة قبحه ان نعلم الوجه الذي منه قبح فنبتعد<sup>(٧)</sup> حصول العلم بالوجه الا مع العلم بالقبح وهذا نحو الظلم والجهل والعبث والمفسدة وغير ذلك . فانا لا نعلم في<sup>(٨)</sup> شيء من هذه الافعال الوجه<sup>(٩)</sup> التي ذكرناها الا وقد علمنا معها القبح .

والضرب الثاني ان نعلم وجه القبح . ولكننا لا نعلم القبح الا بتأمل زائد وهذا كالكذب لانه اذا حصل فيه نفع<sup>(١٠)</sup> ودفع ضرر فقد عرفناه كذباً ولكننا لا نعرفه قبيحاً ووجه قبحه هو كونه كذباً . فنحتاج الى ضرب من النظر بان نقول : ليس الذي لاجله قبح الكذب الخالي من منفعة ودفع مضره الا كونه كذباً فاما تعريه من نفع ودفع ضرر فقد يوجد في الصدق كما يوجد في الكذب والفرق بينهما معلوم في القبح والحسن فاذا<sup>(١١)</sup> انما يقبح لكونه كذباً فيجب في كل كذب ان يقبح .

فاما القبائح المعروفة شرعاً فطريق جميعها الاستدلال لانه لا مدخل للضرورة

(١) رق : فلر . (٢) ق : - اليه ؛ ر : عليه . (٣) - ٣) رق : وكيف . (٤) - ٤) رت : - هذه . (٥) - ٥) رق : + فان هذا يعرف بنظر آخر ولكن المراد ان نعلم ما نجعله وجهاً في قبحه . (٦) - ٦) ت : عمل . (٧) - ٧) ق : - في ؛ ر : شيئاً . (٨) - ٨) ق : - الوجه .

الا القبيح . فاذا غُفِّلت<sup>(١)</sup> هذه القسمة فالذي في فعله مما هو تفصيل هو كابتدائه الخلق والاحياء والاقدار وغير ذلك . ونفس الخلق وان لم يكن نعمة فهو مما لا تتم الانعام دونه واما الواجب فلن<sup>(٢)</sup> يثبت في فعله اصلاً ابتداءً وانما يكون عند سبب يفعله وليس الا التكليف الذي به يلتزم الاقدار واللطف والانتابة والتعويض ولولا التكليف كان لا يثبت شيء من الواجبات واجباً عليه تعالى فكانه وان يفصل بابتداء التكليف يصير من بعد مما يجب عليه افعال يكون سبب وجوبها ما كان منه تفصيلاً ونحو هذا هو من يكفل بحفظ وديعة فان ذلك تبرع منه ثم يلزمه صونها من الافات ونحو من يتطوع بالنذر ثم يصير واجباً عليه . واما ما كان من فعله على طريق<sup>(٣)</sup> الوجوب الخيّر فيه فهو انه تعالى اذا علم من حال نفسيين انهما يصلحان للبيعة فهو في حكم الخيّر ان شا بعث هذا وان شا بعث ذلك . وكذلك فلو علم ان اللذة تقوم مقام الالم في الصلاح لكان في حكم الخيّر فيها وان كان اذا الم فهو ادخل في النفع من حيث يستحق به عوض آخر . وما يتعين في فعله هو كاعادة من يستحق الثواب او العوض فان غير تلك الاجزا لا تقوم مقامها اصلاً بل تجب اعاتبها باعيانها<sup>(٤)</sup> واما ما هو في حكم المباح فهو العقاب فانه لا صفة له زائدة على حسنه وانما يراعى هذا عند الوقوع وهو في وقوعه لا يختص<sup>(٥)</sup> بامر زايد على الحسن وما يقال من انه تعالى<sup>(٦)</sup> اذا لم يفعله استحق الشكر<sup>(٧)</sup> فليس برجوع الى صفة الفعل بل هو رجوع الى حال الفاعل اذا لم يفعل . فكونه مباحاً او قبيحاً<sup>(٨)</sup> او واجباً يعتبر عند الوجود وقد بينا انه في وجوده لا يختص<sup>(٩)</sup> بامر زايد على الحسن والحال في ارادة العقاب اظهر فان هذا الاشكال زائل عنها فهذا هو حكم افعاله جل وعز . والذي يدخل تحت التعبد من هذه الاحكام ليس الا الواجب والندب فعلاً والقبيح تركاً . فاما المباح وسائر ما عدناه فنخرج عن التكليف .

### فصل في بيان القبائح وطريق معرفتها

اعلم ان الطريق الى معرفة احكام هذه الافعال من وجوب وقبح وغيرها هو كالطريق<sup>(١)</sup> الى معرفة غير ذلك ولا يخلو اما ان يكون ضرورياً او مكتسباً . والاصل فيه ان احكامه هذه الافعال لا بد من ان تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة وهو الموضع الذي يقول ان العلم باصول المقبحات والواجبات والحسنات ضروري

(١) - ١) رق : عزلت . (٢) - ٢) ت : فليس . (٣) - ٣) رق : طريقة . (٤) - ٤) ت : - باعيانها . (٥) - ٥) ق : - تعالى . (٦) - ٦) ق : التكر (٧) . (٧) - ٧) ي : - قبيحاً . (٨) - ٨) ت : الطريقة .

في شيء منها الا اذا اردنا الرد الى الأصول . فاذا عرفنا في شيء من الاشياء انه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل كما اذا عرفنا ان في شيء من الاشياء دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلا ولكن لا طريق من جهة العقل الى العلم بان في شيء من الاشياء مفسدة الا بعثة من هو كافر او فاسق او كان كذلك من قبل وما عدا ذلك وطريق العلم به الشرع ولو عرفنا<sup>١</sup> عقلا لعرفناه ايضا قبيحا . فاما القبايح العقلية فهي نحو الظلم او الكذب والامر بالقبيح والنهي عن الحسن واردة القبيح وكراهة الحسن والعبث والجهل والمفسدة وما يؤدى الى الاضرار بالنفس وما لا يتميز عن القبيح وسنعود تفصيله من بعد .

### فصل فيما له تقبيح القبايح

اعلم ان القبيح ليس يقبيح الا لوقوعه على وجه لان ما عدا ذلك من الصفات والاحكام الراجعة اليه والى فاعله والى وجود معنى او عدمه لا يتأتى ذكره ها هنا فليس الا انه يقبيح لوقوعه على وجه ولاجل ذلك اذا عرفناه واقعا على هذه الوجوه<sup>٢</sup> عرفناه قبيحا وان لم نعلم امرا سواه وان لم نعرفه واقعا على هذا الوجه لم نعرف قبحه وان عرفنا كل امر<sup>٣</sup> مما قالوه عرفنا ان قبحه هو لهذا الوجه . وقد ذكرنا الوجوه التي لها يقبيح القبايح ها هنا وفي غير هذا الموضع فلا معنى لاعادته . وقد حقق ذلك في الكتاب بان قال : اذا عرفنا انه يقبيح تارة ويحسن اخرى فلا بد<sup>٤</sup> من امر لاجله يحسن<sup>٥</sup> على مثل طريقتنا في اثبات الاعراض . ثم يبطل ان يكون لشي من احواله واحوال فاعله وجود المعاني او عدمها فلا بد<sup>٦</sup> من ان يكون ذلك لوجه يقع عليه وغير جاز ان نعلم قبح الفعل . ولما عرفنا الوجه الذي له يقبيح<sup>٧</sup> اما على جملة او تفصيل فهذا اذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه مثل ان يعتقد احدنا في الظلم انه ليس بصفة الظلم بل هو بصفة العدل والانصاف لانه لا يعلم قبحه وعلى هذا لا يعرف « الخارجى » قبح اقدامه على من خالفه بالقتل وغيره لاعتقاده فيه وجهاً من وجوه الحسن فاذا عرفه عارياً عن نفع او دفع ضرر واستحقاق عرف قبحه ضرورة .

وليس المقصد بهذا الباب ان نعرف ان ذلك هو وجه القبح فان هذا يحتاج الى تأمل زايد . ولهذا قد نعرف الوجه ولا نعرف انه الوجه على ما يعرفه من حال « الجبرية » لما اعتقدوا ان وجه القبح هو النهي وانما الذى انكرناه ان نعرف قبحه من لا يعرف وجهه جملة او تفصيلا وان ذلك هو الوجه يحتاج الى نظر وتأمل فليس

(١) رفق: عرفناه . (٢) ر: الوجه . (٣) رفق: شيء . (٤) ت: حسن . (٥) ت: قبح .

لاحد والحال هذه ان يدعى المناقضة علينا حيث قلنا ان العلم يقبح الظلم ضرورى فنقول فقد اعتقدته به<sup>١</sup> « الجبرية » واقعا من جهة الله ولم نصفه ظلما لانا انما ندعى الضرورة فيما هو واقع من جهة احدنا ونعلم تعلقه بنا ضرورة . فاما ما يعتقدونه واقعا من جهة الله فلا يتأتى فيه هذا الوجه وكل من خالف في قبح الظلم لم يحل خلافه من احد امرين . احدهما ان لا يعتقد في شيء من الاشياء وجه قبح<sup>٢</sup> فيه وهو كونه ظلما كما فعلته « الخوارج » . واما ان يعتقد فيه وجه القبح ولكن لا يجعله موثرا فيه بل يجعل التأثير لغيره كما فعلته « الجبرية » لاعتقادها تأثير النهي في القبح وذلك لا يوجد في فعله جل وعز . والعلوم بان هذا الوجه هو وجه القبح يحتاج الى نظر كما ان العلم بان احدنا عالم يحتاج الى نظر وهذا هو الوجه في صحة مكالمة « السوفيسطاي »<sup>٣</sup> فصار الذى قدمناه مستقيماً من وجوب ان يكون عالما بالوجه حتى نعلم القبح اما على جملة وتفصيل . وقد مثل ذلك في الكتاب بان لا يعلم احدنا كفر غيره بقلبه لانه لا يعلم حسن ذمته فان علم ذلك حسن منه ذمته وكذلك المسأ اليه لا يعلم حسن ذم المسئ ما لم يعلم ان النازل به هو إساءة وامثال ذلك كثيرة .

واما القبايح الشرعية فلا بد<sup>٤</sup> من العلم بها على طريق الجملة . فاذا حرم الله تعالى شيئا او اورد عن النبي صلى الله عليه وآله<sup>٥</sup> تحريم شيء من الاشياء عرفنا انه لولا كونه مفسدة لنا لما وجب هذا التحريم . فاما ان يكون مفسدة . او تركا لواجب ولا يضر الجهل بتفصيل ذلك الوجه لان علم الجملة يقوم في هذا الباب مقام علم التفصيل .

فاما اذا قال القائل هلا جرى العلم بهذه القبايح ووجوبها وما يؤثر فيها مجرى العلم بالصفات وما يؤثر فيها فكما يجوز ان نعلم الحكم ولا نعلم ما يؤثر فيه فهلا وجب مثله في العلم بالقبح انه يحصل من دون العلم بما يؤثر فيه من الوجوه التي تذكرونها ؟

فالجواب ان قياس طريق<sup>٦</sup> بعض العلوم على بعض لا يصح فلا يجب اذا كان الحكم في موضع لا يعلم الا بعد العلم بما يؤثر فيه<sup>٧</sup> ان يكون كذلك ابداً . وكان الاصل في هذا الباب ان العلم بالمؤثر اذا كان هو الطريق للعلم بالحكم امتنع حصول العلم بالحكم من دون العلم بما يؤثر فيه واذا لم يكن هو الطريق صح حصوله<sup>٨</sup> من دونه ففي وجوه الافعال يصير العلم بها هو الطريق للعلم بالاحكام لان العلم بها يحل بصحة

(١) ت : - - - به . (٢) رفق : القبح . (٣) السوفسطائية الذين شكوا في وجوب الحقائق . - (٤) رفق : ي : - - - قاله . (٥) ر : طرق . (٦) رفق : ي : - - - فيه . (٧) ق : ال حصوله .

العلم بالاحكام<sup>١١</sup>. وفي اثبات المعاني ليس الامر كذلك بل العلم بالحكم يسبق العلم بالمؤثر فيه وبالصفة تتوصل الى العلة وكان احدهما على العكس من صاحبه .

وذكر في آخر الفصل ان هذه القبايح تنقسم فربما فيجب لامر يرجع اليها ولصفة تخصها نحو الظلم والكذب وغيرهما . وربما فيجب لامر يرجع الى الغير وهو ان يدعو<sup>١٢</sup> الى قبيح آخر كالمفاسد فتجرى القبايح من هذا الوجه مجرى الواجبات والمحسنات انها تنقسم ايضا الى هذين القسمين والسمعيات تدخل في القبيل الثاني والمعلوم من ذلك من جهة العقل هو بعثة من كان كافراً او فاسقاً او هو في الحال كذلك كما ان المعلوم من اللطاف في العقل هو المعرفة . واذا كان وجه القبيح في الفعل انه داغ الى القبيح او هو<sup>١٣</sup> مانع من واجب امكن ان يجعل ذلك مضافاً الى هذه الطريقة فيقال : قبيح لانه منع به واجب او دعا الى فعل قبيح وان كنا نعلم انه لا يكون كذلك الا بصفة<sup>١٤</sup> له ولكن اضافة القبيح<sup>١٥</sup> الى كل واحد من هذين ممكنة فهذا هو القول في القبايح .

والحمد لله وحده وصلاته<sup>١٦</sup> على محمد النبي وآله<sup>١٧</sup> وسلم تسليماً كثيراً<sup>١٨</sup>

يتلوه ان شا الله تعالى<sup>١٩</sup> باب فيما له يحسن الحسن

## السفر السادس من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد رحمه

الله<sup>٢٠</sup> وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن

بن احمد بن متويه رحمه الله رحمة واسعة<sup>٢١</sup>

(١) ت : - لان .... بالاحكام؛ ر: لان الجهل ... بالاحكام . - (٢) ت : يدعى ؛ ر : يدعوا .  
(٣) ق : هو . - (٤) ق : لصفة . - (٥) ي : القبيح . - (٦) ر : صل الله . - (٧) ر : -والله .  
(٨) ر : - تسليماً كثيراً . - (٩) ر : - تعالى .

(١) رت ي : - السفر . - (٢) رت ي : - رحمه الله . - (٣) ت ي : رحمة الله جميعاً ؛ ر : -رحمة واسعة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الْحَمْدُ وَبِإِسْتِعِينِ وَعَلَيْهِ أُتَوَكَّلُ<sup>(١)</sup>

## بَابُ فِيْمَالِهِ بِحَسَنِ الْحَسَنِ

- اختلف في ان<sup>(٢)</sup> الحسن هل يحسن لوجه ام لا . فالذي قاله « الشيخان » انه يحسن لوجه ويكون ذلك الوجه<sup>(٣)</sup> عندهم هو كونه نفعاً مفعولاً بالنفس او نفعاً مفعولاً بالغير اذا<sup>(٤)</sup> دفع ضرر عن الغير او كونه مستحقاً او كون الكلام صدقاً او امرأ بالحسن ونهياً عن القبيح او ارادة للحسن او كراهة للقبيح او اسقاطاً للحق الى ما شاكل ذلك . ويكون عندهم ان<sup>(٥)</sup> ما اقتضى ان يكون الواجب والقبيح يثبت لها وجه يقتضى مثله في الحسن . ثم قالوا : فاذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبح كان الحكم لوجه القبح والغلبة له على مثل ما يقوله بعض « الفقهاء » ان الخطر والاباحة اذا اجتمعا فالحكم للخطر دونها . والذي اختاره الشيخ « ابو عبدالله » رحمه الله<sup>(٦)</sup> انه لا وجه له لاجله بحسن . وانما يرجع به الى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح واليه كان يميل « قاضي القضاة » . وان كان قد ضجع القول فيه في الكتاب فانه قال : يمكن ان يكون له وجه ويكون مشروطاً بزوال وجوه القبح عنه كما يشترط استحقاق الدم والمدح بشروط ترجع الى الفاعل نفيًا وإثباتاً . فيكون تأثير هذا الوجه بخلاف تأثير العلة التي لا يقف الايجاب على شروط فيها لما لم تكن هذه الوجوه عللاً في الحقيقة وقد يصح وقوع الخلاف في ذلك من جهة الاسم ويصح من حيث المعنى فسان « الشيخين » يوجبان في ثبوت الحسن في هذه الافعال زوال وجوه القبح ايضا كما اعتبره الشيخ « ابو عبدالله » ولكن اذا كان كونه وجهاً مشروطاً بانتفا وجوه القبح عنه<sup>(٧)</sup> فيجب ان لا يكون وجهاً مستقل . بنفسه لانه اذا كان هناك وجه جري مجرى العلة وان لم تكن في الحقيقة علة ولا يصح فيما حل هذا المحل ان يشترط بغيره .  
١٥  
٢٠

(١) رقي : - الحمد لله ..... اتوكل . (٢) ت : - ان . (٣) ت : - الوجه . (٤) ر : او .

(٥) ت : - ان . (٦) ت : - رحمه الله . (٧) ي : - عنه .



## باب في الندب والتفضل

هذا الباب كلام فيما يختص بصفة زائدة على الحسن وانما يتأتى ذلك على مذهبتنا في اعتبار الحسن فيما هو احسان وانعام دون ما قاله « ابو هاشم » من انه لا يشترط<sup>١</sup> فيه الحسن على ما قاله في اثابة من لا يستحق الثواب وعندنا ان من شرطه الحسن . فلهذا نقول ان حكم الاحسان استحقاق الشكر ولن يكون شكراً الا بالتعظيم والفاعل للقيح لا يستحق التعظيم . فاذا وجب اعتبار الحسن واختص بصفة زائدة على الحسن فهو الذي يكون احساناً ونعمةً وندباً وتفضلاً . وكل ذلك لا يخرج عن طريقين اما ان يكون عقلياً او سمعياً . فالعقلي من ذلك هو ما تعدى الفاعل وذلك تارة يكون فعلاً وتارة يكون ترك فعل .

- ١٠ ألا ترى ان من حكمه ان يستحق الشكر به وقد يستحق<sup>٢</sup> الشكر على النفع وعلى التمكين منه بالامر وغيره ويستحق على ترك المطالبة بالدين وعلى دفع الضرر فيجزي احدهما مجرى الاخر وما هذا حاله من العقليات فلا يكون الا متعدياً الى الغير ولا يكاد يوجد ما يختص بصفة زائدة على الحسن يثبت نفعه في فاعله اذا كان المقصد بطريقة النفع لا الثواب بل النفع الحاضر<sup>٣</sup> . وطريق ذلك اما الضرورة اذا خلص النفع ولم يشبه غيره . واما ضرب من الاستدلال يجعل من باب الحاق التفضيل بالجملة او بغير ذلك من الطريق<sup>٤</sup> . واما الشرعيات فهي كالتوافل التي وجه حسنها كونها مسهلة للواجبات وذلك مما لا طريق لنا الى معرفته<sup>٥</sup> من جهة العقول . وذلك مما يختص الفاعل لها الا ان تكون من باب ما يتعدى نفعه الى الغير فتعرف الحكم فيه من وجه بالعقل<sup>٦</sup> ومن وجه آخر بالسمع وهو ما يختص فاعله . ومن حكم هذا ان يسمى فيه نقلاً ومرغباً فيه وتطوعاً الى<sup>٧</sup> ما شاكل ذلك . وان يستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق بتركه الذم . فاما شرط استحقاقه لذلك فقد اشار اليه في الكتاب وان لم يكن مقصوداً في هذا الموضوع لانه لم يعرف بيان شي من هذه الشروط في الاستحقاقات . فقال : اذا فعله للوجه الزائد على حسنه ولم يكن هناك شهوة ولا لذة بل كان مفعولاً للوجه الذي ذكرناه ثم لم يكن هناك ما يفسده استحق الشكر وهذا

يستقل بنفسه . فاذا لم يتم كونه وجهاً الا بهذا الشرط فقد عادت الحال الى الخلاف في العبارة فكأنه سمي ما حصل فيه غرض وتعرض عن وجوه القبح وجه الحسن وذلك صحيح من حيث المعنى ولكن من حيث الاصطلاح لا يطلق الوجه فيما هذا سبيله . فاذا صحّت هذه الجملة وكان لا وجه بتحقيق الحسن<sup>٨</sup> الا ما ذكرناه تعذر ان يقال : اذا اجتمع وجه الحسن والقبح كيف الحكم فيه فانه لا يثبت حسناً الا ووجوه القبح زائلة عنه .

ويوضح ما تقدم ان حكم الحسن انما هو نفي استحقاق الذم به وهذا لا يحتاج فيه الى وجه لرجوعه الى النفي . وانما الذي يحتاج فيه الى وجه<sup>٩</sup> له مدخل في استحقاق الذم او المدح فيكون اثباتاً يحتاج<sup>١٠</sup> الى وجه وليس كذلك الحال في الحسن . ثم الكلام في ان العلم بالحسن لا يثبت من دون العلم بالوجه او ما يجزى<sup>١١</sup> مجراه واعتبار نظر آخر في ان نعلم انه الوجه دون غيره . وانقسام الحسن الى ما يكون حسنة لامر يرجع اليه والى غيره كالكلام في القبيح لا يختلف في الوجوه التي تقدمت .

(١) رقى : بشرط . - (٢) ت : استحق . - (٣) رقى : الخاطر . - (٤) ق : الطرق . - (٥) رت : معرفتها . - (٦) ت : بالفعل . - (٧) ت : الا (كلدا) .

(٨) ت ق ي : اوجه يتحقق الحسن . - (٩) ق : ما . - (١٠) رقى : محتاجا . - (١١) رقى : جرى .

ظاهر . ثم الكلام في انه لا يعرف هذا الحكم للفعل الا بعد العلم بوجهه اما على جملة او على " تفصيل كالكلام في الاحكام الاخر فلا وجه لاعادته .

### فصل في الواجب ووجه وجوبه وما يتصل بذلك<sup>١</sup>

اعلم ان هذا الضرب هو الذي بلغ اعلى رتب الافعال التي تختص بصفة زائدة على الحسن فيكون قد ثبت<sup>٢</sup> له استحقاق المدح بفعله والذم بان لا يفعله . فنأرق الاول الذي لا يستحق المدح فيه ولا الذم الثاني الذي يستحق به المدح ويستحق به الذم . ولا شبهة في وجوه للواجبات كما لا شبهة في وجوه للقبايح وذلك نحو كونه دفعاً للضرر عن النفس ورداً للوديعة وكونه ايضاً من قضا الدين ويوفيه الغير حقه فيدخل فيه الثواب والتعويض وكونه شكراً للمنع قولاً واعتقاداً وكونه تفرقة بين المحسن والمسي وكونه اعتذاراً من الاساءة والتوبة مجمولة على ذلك وكونه مما لا ينفك المر عن القبح الابيه ولا يمكن العلم بهذه الاحكام الا بعد العلم بوجوهها اما جملة<sup>٣</sup> او تفصيلاً وهذا مستمر فيما طريق العلم به العقل .

فاما السمعيات فتارة يعرف وجوبه بتقدم العلم بوجه الوجوب مثل ان ينص الله تعالى على ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فيعرف وجوبها وكما ثبت مثله في وجه تحريم الخمر لان هذا اذا حصل دل على الوجوب فيكون الوجوب معروفاً ببيان وجهه وتارة يدل على وجوبه جملة فيعرف وجه الوجوب جملة ويستدل به على التفصيل مثل ان يدل الله تعالى على وجوب الصلاة بقوله « اقيموا الصلوة »<sup>٤</sup> فنعرف انه لا يدل من وجه الجملة<sup>٥</sup> ثم نستدل على انه لا وجه الا كونها صلاحاً لنا ولطفاً ويكون ذلك داخلاً في قبيل دفع الضرر لانا قد عرفنا ان كل ما ادانا الى فعل واجب او التحرر من قبيح فهو واجب لئلا يلحقنا بتضييع ذلك الواجب او فعل ذلك القبيح ضرر وقد مضى الكلام في اقسام الواجبات من معين ومخير فيه ومضيق وموسع .

### باب في ذكر من تتأني منه<sup>(١)</sup> هذه الاحكام ومن تتعذر

اعلم ان الفاعلين منّا على ضربين . احدهما مكلف والثاني غير مكلف فمن ليس بمكلف انما يتأني فيه حكمان من هذه الاحكام القبيح وما ليس له صفة زائدة على الحسن فيكون في حكم المباح وان كنا لا نسميه بذلك لعدم التعريف والدلالة فيه فالقبيح الذي يقع من غير المكلف هو ما يقع من الساهي والنائم والمجنون والبهيمة والطفل فان عندنا انه وان لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذم لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل فقد يقع منهم ما هو قبيح . خلافاً لما قاله « الشيخان » من ان فعل من ليس بعقل لا يوصف بالقبيح ثم الذي يقع من هاولا من القبايح هو ما كان قبحه لصفة ترجع اليه كنعو الظلم والكذب وغيرهما لانه انما يقبح لهذا الوجه الجاري مجرى العلة لقبحه فلا يصح مع قبحه<sup>(٢)</sup> الا ان يكون قبيحاً . وهذا اول من التعليل الذي استشهد في الكتاب من انه لو لم تقبح هذه الافعال لما حسن منّا منع المجنون والبهيمة عن الظلم وغيره لانه قد يجب علينا منعها<sup>(٣)</sup> عن كثير<sup>(٤)</sup> من المحسنات التي يعرف قبحها بالشرع ووجه قبحها كونها مفسدة فلا يتأني فيهم لما علينا من اللطف فيه ولما يرجى في الصغير من<sup>(٥)</sup> انه يرتاض بالامتناع منه اذا بلغ . ألا ترى ان وجه القبح فيه اذا كان متعلقاً بالتكليف ولا تكليف على الصبي فيجب ان يحسن منه الشرب والغنا والزنا وغير ذلك ولكن علينا نعيد في منعه منه للوجه الذي ذكرناه . فيجب ان لا يكون منعاً له من ذلك علماً لكونه قبيحاً . واما الحسن الذي لا صفة له زائدة على الحسن فهو ما يكون في حكم المباح وان كنا نمتنع من هذه التسمية وهذا ما يحصل فيه عرض<sup>(٦)</sup> ونفع ويتعزى من وجوه القبح كالبهيمة ترعى الكلا<sup>(٧)</sup> وما شاكل ذلك . فاما المكلف فلاحكام كلها تتأني فيه على ما ذكرناه من قبيح وحسن ونذب وواجب ثم تختلف حاله فيما يستحق به بحسب حصول شروطه من زوال الاجأ والأعذار وما شاكل ذلك فهذه طريقة القول في ذلك .

(١) رق: فيه . (٢) - (٣) رت: ثبوته . (٤) - (٥) ت: منها . (٦) - (٧) رق: من . (٨) - (٩) ي: غريفس . (١٠) - (١١) ت: الكل .

(١) ق: ي: عل . (٢) - (٣) ق: ي: به . (٤) - (٥) ت: يثبت . (٦) - (٧) ت: ق: ي: اما . (٨) - (٩) سورة الانعام آية (٦ - ٧) ق: ي: جملة .

الأفعال وهكذى لا يحسن منه ما هو بمنزلة الحسن منّا المختص بصفة زائدة على الحسن الا على وجه يتعدى الى الغير . فاما فيما نعدّه معدّ النوافل فحال فيه تعالى . فاما ما يتأتى فيه من الاحكام التي تثبت لهذه الأفعال فهو المدح والشكر وهذان ثابتان وهكذى الحال فيما يتبعها من العبادة والتعظيم والثنا . واما الذم فيصح تقديره لو فعل القبيح تعالى عن ذلك . والذي يستحيل بكل حال هو الثواب والعقاب لاستحالة النفع والضرر عليه فهذه طريقة القول في ذلك .

## باب فيما يصح من الله تعالى وما لا يصح من هذه الأفعال وأحكامها

اعلم انه لا بد من قدرته تعالى على<sup>١</sup> سائر ضروب الأفعال من حسن وقبيح وواجب وما هو في حكم المباح ولولا ذلك لكان من ضروب الأفعال ما لا يقدر عليه وهذا ينقض كونه قادراً بل اذا كان قادراً لنفسه فهذا الحكم فيه اوجب وعلى هذه الطريقة قلنا لاهل<sup>٢</sup> الاصلاح : ان كان<sup>٣</sup> كل ما كان فيه نفع وتعمري من وجوه القبح فهو واجب على القديم جل وعز فمن اين قدرته على التفضل؟ . وقلنا مثل ذلك «لنظام» وغيره اذا امتنع<sup>٤</sup> من قدرته على القبيح فاذا قدر على هذه الضروب كلها فالذى هو القبيح ينفي عنه بكل حال لما قد قامت الدلالة<sup>٥</sup> عليه . واما التفضل فقد فعله وهو كل ما ابتدا به من الاحسان والانعام والواجب يتبع ما قد تفضل به من نحو الاثابة والتسكين واللطف والعوض . واما الذى يجرى مجرى المباح فهو ما لا صفة له زائدة على حسنه وهذا هو نحو العقاب والذم . ولا يجوز ان يقال : لو لم يفعله لكان يستحق الشكر لان الذى يجريه<sup>٦</sup> مجرى المباح هو نفس العقاب . فاما اذا لم يفعله فهو باب آخر ولسنا نقول في حقيقة المباح ما اعلم فاعله او دل على ان فعله وان لا يفعله سوا في المدح والذم . فكان يظن ذلك بالمطالبة بالدين بل الاولى في حقيقته احد وجهين . اما ما اعلم او دل فاعله على ان لا صفة له زائدة على حسنه متى فعله او ما اعلم او دل على ان فعله لا يوجب ذماً ولا مدحاً . وتحديده بما لم يورم به فاعله ولم ينه<sup>٧</sup> عنه يقتضى فيما يقع<sup>٨</sup> من الساهى والنايم من القبيح ان يكون مباحاً ويقتضى في كل ما يقع من الله ان يكون مباحاً ويوجب ان لا تثبت الاباحة الا فيما ورد به الامر والنهي ولو خيلنا والعقل لعرفنا الاباحة على ما تقوله في ان الاشياء على اصل الاباحة .

فاما القبيح فالذى يصح وصفه تعالى بالقدرة عليه بعد بيان ضروب القبايح هو ما يقبح لتعلقه بالغير دون ما يقبح لتعلقه بالفاعل فان هذا لا يصح فيه تعالى نحو ما يقبح لكونه مفسدة في الدين وضرراً بالنفس او مقوياً للنفع كما ان ما يجب عليه لا يتأتى فيه ما يتعلق وجوبه بما يرجع الى الفاعل نحو دفع الضرر فعلى ذلك تجرى حال

(١) ت : - على . (٢) رقى : لاصحاب . (٣) رقى : - كان . (٤) ت : اذا منع . (٥) ق : الادلة . (٦) ت : مجرى . (٧) ت : ينهى به . (٨) ت : وقع .

## باب في ذكر الدلالة على انه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحاً

جل وعز « مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ »<sup>١</sup> وقوله « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ »<sup>٢</sup> فانه وان ذكر<sup>٣</sup> ذلك بلفظ يوهم الفعلية فليس الغرض به نفى الفعل وانما الغرض به<sup>٤</sup> انه في ذاته ليس<sup>٥</sup> على الصفة التي<sup>٦</sup> لا يصح عليه كونه ولدًا او<sup>٧</sup> والدًا . ألا ترى ان كون الوالد منًا والولد ليس هو بطريق الفعلية فكذلك فيه تعالى وليس كذلك<sup>٨</sup> الحال في نفى الظلم لانه من جهة الفعل قد نفاه واذا اثبتته فن حيث الفعل يثبتته .  
فاما الدلالة<sup>٩</sup> العقلية على ذلك فوجوه قد ذكرها في الكتاب .

اولها ان الذي يتعلّق بقدر القادر هو احداث الافعال لها ووجهه اذا وقعت عليها فيجب تارة<sup>١٠</sup> وحسنت<sup>١١</sup> اخرى ولا تتعلّق لتلك الوجوه بالفاعل . ألا ترى ان الظلم يفيح لتعريفه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق فاذا حدث<sup>١٢</sup> الالم ولم يحصل فيه بعض هذه الوجوه فقد حصل ظلماً ونحو هذا هو<sup>١٣</sup> في كون الخبر كذباً لانه انما يصير كذلك بان لا يكون مخبره على ما تناوله ولا يتعلّق ذلك بفاعل الخبر . فاذا صحّت هذه الجملة وجبت قدرته<sup>١٤</sup> على الالم الذي اذا وجد يكون ظلماً بمضامة هذه الوجوه له كما يقدر على الالم الذي لا يوجد فيه احد هذه الوجوه فيكون عدلاً اذا الذي يتعلّق به هو ايجاده اياه في كلى الحالين .

والوجه الثاني هو ان حكم القادر لنفسه ان لم يردّ على حكم القادر بمعنى لم يجوز ان ينقص عنه فاذا عرفنا ان ضعف القادرين منّا يقدر<sup>١٥</sup> على ظم الغير فالقادر لنفسه بذلك اولاً<sup>١٦</sup> . وعلى هذا لم يجوز ان يكون هاهنا جنس يقدر عليه<sup>١٧</sup> احدنا الا وهو تعالى عليه اقدر<sup>١٨</sup> .

والوجه الثالث هو انه لا شبهة في وصفه جل وعز بالقدرة على معاقبة العاصي المستحق للعقاب . ومعلوم انه اذا تاب خرج عن استحقاق العقاب فغير جازي ان تصير توبته مخرجة له من القدرة على ما كان قادراً عليه . ألا ترى انه لا علاقة بين توبته التي يرجع بها الى ندم في<sup>١٩</sup> القلب وبين فعل الالم به وانما يخرج الشيء من كونه مقدوراً بوجوه معروفة ترجع الى القادر او الى نفس المقدور وما غرض شي من تلك الوجوه في هذا الالم المقدور فيجب ثبوت قدرته كما كان . وتبين<sup>٢٠</sup> صحة ذلك ان ندمه لو اخرج القادر عن ايلامه لاخرجنا عن القدرة على ذمّه ولعنه لان

(١) سورة المؤمن ٢٣ آية ٩٣ . (٢) سورة الاخلاص ١١٢ آية ٣ . (٣) رقي : كان . (٤) رت : ي . (٥) ق : ليس . (٦) ت : الذي (كذا) . (٧) ق : و . (٨) رقي : هكذي . (٩) ي : الادلة . (١٠) ق : تحسن . (١١) رقي : احدث الحديث . (١٢) ي : هو . (١٣) ي : قدر . (١٤) ق : قدر . (١٥) رقي : اول . (١٦) ت : عليه . (١٧) رقي : ي : قادر . (١٨) ق : في . (١٩) ت : بين .

اعلم ان نفى القبيح عن الله تعالى فعلاً انما يصح ويمكن بعد ان يكون تعالى قادراً عليه . فأمّا<sup>١</sup> اذا لم يقدر القادر على الشيء فغيبه عنه ان يفعله محال . والذي يصلح ان تكلم في الخلاف في هذا الباب هو « النظام » وعنى ببطيقته في الكتاب من تبعه على ذلك نحو « الاسواري »<sup>٢</sup> و « الجاحظ »<sup>٣</sup> ومن يجري مجراها . فاما « الحجرة » فاضافتها القبايح الى الله تعالى فعلاً من جميع الوجوه التي تنقص قولهم انا لا نصفه بالقدرة على التفرد بالقبيح فيجب ان يتحقق الخلاف مع الاولين اذا امتنعوا من وقوع القبيح منه فقالوا وكما لا يفعله فهو غير موصوف<sup>٤</sup> بالقدرة على فعل القبيح وعلى ترك الاصلح الذي هو واجب لان شبههم يقتضى التسمية بين فعل القبيح وترك الواجب .

والذي ذكره في الكتاب من الاستشهاد لذلك قوله<sup>٥</sup> عز وجل ان الله « لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً »<sup>٦</sup> . « وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ »<sup>٧</sup> الى ما شاكل هذا من الايات هو على وجه التقريب والا فان لم يثبت كونه قادراً على القبيح لم نعلم كونه نافياً لفعله عن نفسه على وجه التمدح لان من يتمدح بنفى الفعل لا بد من قدرته عليه ليثبت التمدح . فلهذا لا يقول القايل على جهة المدح ان العاجز لا يظلم الناس والضعيف لا يقتلهم<sup>٨</sup> لفقد القدرة فيهما فيجب ثبوت القدرة على القبيح اولاً ثم نفيه<sup>٩</sup> عنه ثم يصير السمع دليلاً على ما يدل عليه وان كان القوم لقولهم انه لا يقدر على القبيح اصلاً قد امكنهم ان يعتقدوا انه<sup>١٠</sup> لا يقع منه اصلاً . وانما يقع الخلاف في العلة التي لها لا تقع فقد امتوا<sup>١١</sup> وقوع الكذب وغيره منه جل وعز . ووجه الدلالة من الاية ما ذكرته ان<sup>١٢</sup> التمدح ينفي الفعل يقتضى القدرة عليه اولاً فيجب كونه تعالى قادراً على القبيح . وانما لا نختاره لما نذكره من الدلالة وليس يشبه هذا قوله

(١) ق : فاذا . (٢) الاسواري هو على الاسواري وهو تلميذ لابي الهذيل ومعاصر للنظام . (٣) « الجاحظ » لا حاجة الى التعريف به هنا . (٤) ت : لا يوصف . (٥) ق : بقوله . (٦) سورة يونس ١٥ آية ٤٥ . (٧) سورة فصلت ٤١ آية ٤٦ . (٨) ق : يضلهم . (٩) ي : ينفيه . (١٠) ي : ان القبيح . (١١) ق : اثبتوا . (١٢) ق : من ان .

كل ما كان منعاً في بعض القادرين لامر يرجع اليه فهو منع لسائرهم ومعلوم ان احدنا لا يخرج عن القدرة على ظلمه وان تاب فيجب مثله في القديم تعالى . وقد اوضح هذا الكلام بان العلماء قد الزموا في الواقف على شفير جهنم وهو طفل أو ثابت ان لا يقدر تعالى على طرحه فيها مع ان اضعف القادرين يقدر على ذلك . وغير جازم ما يقولونه من انه يقدر على ذلك الا ان النار تنقلب فلا تصل اليه ولا تحرقه لانه لا وجه يقتضي انقلاب النار وخروجها عن الاحراق الا بان يقال انه تعالى يتمتع " اعتمادها من النفوذ في بدنه لاجل انه ليس بمستحق " وهذا بان تؤكد قدرته على القبيح اولي لانه لو خلى بين النار وبين ما يجب عنها من التفريق لكان يوجب " لا محالة ويكون ظلماً .

واحد ما يستدل به مما اشار اليه في الكتاب ان القادر على فعل الشيء لا بد من وصفه بالقدرة على ان لا يفعله والا لحقت حاله بحال المضطر الذي لا يقدر على الانفكاك مما هو مضطر اليه واذا صح ذلك فيجب في الله تعالى اذا قدر على الاثابة ان يقدر " على ان لا يفعلها ولو لم يفعل الثواب لجري مجرى ان يفعل القبيح لان مذهبهم هو الامتناع من القدرة على الامرين وتعليهم ايضا يقتضى التسوية بينها في المنع من القدرة عليها وقد بينا ان ذلك لا بد من ان يكون من حكم القادر . وبعد فقد ثبتت " قدرته على الاجناس والجنس الواحد يشتمل على ما هو حسن " وما هو قبيح نحو الاعتقاد الذي يقع جهلاً فيقبح لا محالة وهذا يوجب كونه قادراً على القبيح .

وبعد فاذا قدر على الشيء وجبت " قدرته على جنس ضده . وهذا يوجب قدرته على الجهل بدلاً من العلم وعلى خلق النار في اهل الجنة بدلاً من الشهوة وعلى خلق كراهة الحسن دون ارادته واردة القبيح دون كراهته وهذا الباب متسع .

وبعد فالقبيح ضرب من ضروب الافعال فيجب ان يكون تعالى قادراً عليه كما قدر على الواجب والحسن والتفضل لان ضروب الافعال لا تختص ببعض القادرين دون بعض فلا قادر الا وهو يقدر على سائر ضروب الافعال . فثبتت " بهذه الجملة من جهة العقل قدرته على القبيح وقد اكد هذا الفصل في الكتاب بقوله تعالى « وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً جِئْنَا لِنَفِّسَهُنَّ بِالرَّحْمَنِ »

لِسُبُوتِهِمْ سَقْفًا مِنْ فِضَّةٍ " وهو نظير قوله « وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَسَّتْ فِي الْأَرْضِ » " الى ما شاكل هذا من الايات فدل بها على انه قادر على ما اذا وقع كان فساداً وانه لا يفعله لصلاحهم فهذا " يقتضى وصفه بالقدرة على القبيح والا كان لا يقع التمدح بذلك .

فأما قولهم فاذا وصفتموه بالقدرة على القبيح فهلا جوزتم وقوعه منه ؟ ومعلوم ان ما قدر القادر عليه يجوز وقوعه ولا تنصح قدرته على ما لا يقع اصلاً . فلا يصح لان تجوز وقوعه منه هو شك في وقوعه منه . وتبي قامت الدلالة على انه تعالى لا يختار ابقاعه قطعاً على ذلك ونفينا التجوز الذي يرجع في حقيقته الى الشك الا ان يريد المريد بتجوز وقوع القبيح منه قدرته عليه وليس من حق القادر على الشيء ان يفعله لا محالة . ألا ترى الى قدرته على الضدين وقد لا يختار واحداً منها . وقد يختار واحداً منها " دون الاخر وهو قادر على ما لا يقع كقدرته على الواقع وكذلك فهو قادر على ما لا يتناهى وان كان العلم محيطاً بانه لا يقع . وعلى هذه الطريقة تعلم قدرة النبي صلى الله عليه وآله " على الكذب وان كنا قد تحققنا انه لا يقع منه ذلك اصلاً .

ومعتمد القول " في هذا الباب هو قولهم : لو كان قادراً عليه لصح تقدير وقوعه منه ولو وقع لدل على جهله وحاجته وفي هذا اثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته . فاذا صح هذا فلا وجه الا احالة قدرته على الظلم .

والاصل في الجواب عن ذلك انه اذا دلت الدلالة على كونه قادراً على الظلم وثبت ان خروجه عما هو عليه من صفته " الذاتية محال فيجب اذا سألنا عن تقدير وقوع الظلم منه " ان لا نجيب الا بما يصح دون ما يستحيل ويمتنع فان السؤال على كل حال اذا كان استكشافاً وبحثاً فهو صحيح . وانما الخطأ يقع في الجواب فيجب ان نتجنب الجواب بلا او بنعم اذا كان متى أجيب باى واحد منها كان خطأ وغير ممتنع ان يكون التقدير في الاصول مخالفاً للتحقيق لا سيما اذا لم يتحدد " التقدير وانضاف اليه غيره وعلى هذا لو قدر الجوهر قديماً لكانت الحال فيه بخلاف الحال في الجواهر الحادثة على ما بين في موضعه . فاذا صح ذلك قلنا للسائل انا نجيب في الظلم المقدر وقوعه من الله عز وجل بما يصح وهو انه يكون ظلماً وقاعله يستحق " الدم ويوصف بانه قبيح ويوصف فاعله ظلماً لانه لا منع من شيء من ذلك .

(١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ . (٢) سورة الشورى ٤٢ آية ٢٦ . (٣) قى : وهذا . (٤) رقى : اسدما . (٥) رقى : وآله . (٦) رقى : القوم . (٧) قى : الصفة . (٨) ت : - منه . (٩) رى : يتجرد .

(١) قى : - ان . (٢) رقى : يمنع . (٣) رقى : يوجد . (٤) قى : قدر . (٥) قى : ثبت . (٦) ت : جنس حسن . (٧) قى : وجب . (٨) قى : ثبت .

## باب في قدرته على الاجناس

قد مضى ذكر هذا الباب في مسابيل التوحيد واعاد هاهنا الدلالة على انه قادر على ساير الاجناس حيث اراد ان ينفي القبيح عنه . فبين انه قادر على كل جنس ان يفعل منه ما يقبح وما يحسن والخلاف في كونه تعالى قادراً على الاجناس اجمع انما يتحصل<sup>١</sup> في الانواع التي هي من مقدرات القدرة فاما ما يختص<sup>٢</sup> هو بالقدرة عليه فلا وجه لذكره . وانما يخالف في بعض هذه<sup>٣</sup> الاجناس من ذهب الى انه تعالى ليس بمريد على الحقيقة فيخرجه من كونه قادراً على الارادة والكرهية ظناً منه انه لو قدر عليها لكان اذا فعلها يصير هو<sup>٤</sup> مريداً كارهاً ولهم يجز عندهم ان يكون مريداً على الحقيقة ولا كارهاً . واعتقدوا ان فاعل الارادة هو المريد وفاعل الكراهة هو الكاره . وهذا هو الذي يقتضيه مذهب « البغداديين » ومذهب « النظام »<sup>٥</sup> حين منع من<sup>٦</sup> وصفه بانه مريد على الحقيقة وكذلك فقد اخرجهم « البغداديون » من وصفه بالقدرة على ان يخلق فينا العلم بذاته . وقالوا: لا يصح الا ان يكون العلم به استدلالاً . والدلالة على وجوب قدرته على هذه الانواع طريقان .

احدهما ان حكم القادر لنفسه اقوى من حكم القادر بقدرة في انه لا ينحصر مقدوره في<sup>٧</sup> الجنس الواحد . فكذلك يجب ان<sup>٨</sup> لا ينحصر في الاجناس . ألا ترى ان احدنا لما انحصر مقدوره من الجنس الواحد انحصر من الاجناس لكونه قادراً بقدرة بلا شيء<sup>٩</sup> سواه . فاذا كان تعالى قادراً لنفسه وجب ان لا ينحصر مقدوره في الوجهين جميعاً .

والطريق الثاني ذكر في الكتاب انه تعالى قد فعل البعض من هذه الاجناس . وفعل بعض النوع في باب آخر وفعل في البعض السبب وفعل في البعض ما لا يتم<sup>١٠</sup> الا بغيره . فيدخل تحت قوله فعله الحركات والالام والكلام والاعتقاد . ويدخل تحت قوله انه فعل ما هو من نوعه العلم لانه قد فعل فينا العلم بالضروريات وكذلك فقد فعل بعض انواع الاعتقاد . واذا قدر على بعض النوع قدر على جميعه . والذي فعل

فاما القول بانه يدل على جهله وحاجته فقول بدلالة الشيء على ما يستحيل . والدليل انما يدل على ما يصح دون ما يستحيل . والقول بانه لا يدل اخراج له عن دلالته في الشاهد فليس الا الوقف في الجواب ومثل هذا لا يمتنع في تقدير الامور نحو ان يخبرنا الرسول بانه لا يدخل الدار الا قريشي وقد علمنا ان غير القريشي لا يخرج عن القدرة على دخول الدار . فلو سألنا سايل عن غير القريشي لو دخلها كيف كان يكون حال الخبر مع تقدم العلم بانه صدق لم يكن بد<sup>١١</sup> مما ذكرناه .

وكذلك لو قيل : أيقدر الرسول على ان يخبرنا ان السما تحت والارض فوقه ؟ . لم يكن بد<sup>١٢</sup> من القول بانه يقدر على ذلك فلو قال : فهل يكون ذلك صدقاً ام لا بل يكون كذباً لكانت الحال ما تقدم . فهذا الباب وامثاله يشهد لما ذكرناه من صحة الوقف في الجواب . وهذه الطريقة هي التي سلكها « ابو علي » و « ابو هاشم »<sup>١٣</sup> رحمهما الله وان ارتضاها . فقد ذكر فيها<sup>١٤</sup> وجهاً آخر وهو ان ذلك يؤدي الى تعليق المحال بالجائز وهذا لا يصح لانه يؤدي بخروجه عن كونه محالاً .

وبيان هذا ان كونه جاهلاً محتاجاً محال وكونه فاعلاً للقبيح صحيح في القدرة . فالقول بانه لو وقع ذلك منه لدل<sup>١٥</sup> على كونه جاهلاً محتاجاً فيه تضمين للمحال<sup>١٦</sup> بالجائز وما هذا سبيله لا يصح كما لا يصح قول القايل : لو دخل زيد الدار لاقلب السواد بياضاً . فاذا كان كذلك سقطت شبههم<sup>١٧</sup> . والذي ذكره اخراً من ان ذلك يؤدي الى النقص فهو عكس الواجب بدلالة ان الناقص من لا يقدر على القبيح فيكون امتناعه<sup>١٨</sup> منه لعدم القدرة . فاما اذا قدر عليه ولم يختر فعله فهو على غاية من الكمال وهو نظير ما نقوله من منع من وصفه بالعلم بالشيء على شرط ظنا منه ان ذلك يؤدي بالنقص ولم نعلم انه غاية الكمال .

(١) ي : يحصل . (٢) رق : هذه . (٣) ي : هو . (٤) ت : من . (٥) رق : من . (٦) ت ق ي : ان . (٧) رق : لا شيء .

(١) ق : من ما . (٢) ت : فيها . (٣) ق : دل . (٤) ل : دل . (٥) ق : الحال . (٦) ق : شبههم . (٧) ت : منه .

## باب في إبطال قولهم في وجوه القبح والحسن

ان قيل ما قدمتم من الدلالة<sup>١</sup> يقتضى انه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحاً . ونحن لا نقول بان ما وقع<sup>٢</sup> منه<sup>٣</sup> يكون قبيحاً بل يحيل ان يكون الواقع منه قبيحاً لقولنا ان القبح فيه هو الامر يرجع الى بعض صفات الفاعل من نحو كونه محدثاً مملوكاً داخلاً تحت حد ورسم او ان<sup>٤</sup> وجه القبح فيه هو النهى . وواحد<sup>٥</sup> من هذين الوجهين لا يتأتى فيه تعالى فلا يجب فيما يقع منه ان يكون بصفة القبيح ابدأ فكانكم بالكلام الذى قدمتم انما ثبتتم قدرته على الاجناس وذلك ما<sup>٦</sup> لا يدخل فيه انه لو اوجدها لقبحت منه لا محالة فلا فائدة في تقديم<sup>٧</sup> ما قدمتم لبيئوا عليه القول بانه تعالى لا يختار القبيح .

واعلم ان الذى يجب<sup>٨</sup> نفيه عن الله عز وجل ما وجه قبحه يلزمه فيكون قبحه لامر يرجع اليه من نحو كونه ظلماً وكذباً وجهلاً وما شاكل ذلك . فاما ما يقبح من واحد دون آخر نحو المفسدة والضرر وغير ذلك فلا يتأتى فيه ان يقال انه تعالى لا يفعل ما هو مفسدة له او ضرر به تعالى عن صحّة واحد من الامرين عليه . فاذا ثبت ذلك وكان الظلم يقبح لكونه ظلماً فن اى فاعل وقع فلا بد<sup>٩</sup> من كونه قبيحاً وكذلك الكذب وما اشبهها . فالقول بانه يقع منه ولا يقبح متناقض ويجرى مجرى ان يقال :<sup>١٠</sup> يقبح منه ولا يقبح . فبطل بهذه الجملة كل ما يسألون عنه . ويبين ذلك ان العالم بالقبح إما<sup>١١</sup> على جملة او تفصيل .

وهذه القبايح تُعرف انها قبيحة وان لم تعلم<sup>١٢</sup> بحدوث فاعلها وكونه مملوكاً ومربوباً ولا بانه منهي فلم يصح ان يقف القبح على ذلك . فاما تعليق القبح بصفة ملازمة للفاعل فخطأ لانه يقتضى ان لا مزية للحسن<sup>١٣</sup> اعلى القبيح من حيث يكون المؤثر في قبحه امراً حاله مع القبيح<sup>١٤</sup> كحاله مع الحسن فكان امراً ان يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً منه . واما ان لا يحسن منه شيء اصلاً وقد عرفنا فساده . وهذا<sup>١٥</sup>

سببه هو التأليف فانه قد فعل الاكوان التى هي الاسباب<sup>١٦</sup> للتأليف وقوله فعل ما لا يتم الا بغيره يصلح ان يدخل فيه الكون الذى لا يتم الجوهر دونه ويدخل فيه الارادة والكراهة لان الخبر والامر والنهى والتهديد لا يتم الا بالارادة والكراهة .

ولا بد<sup>١٧</sup> من ان يُضاف الى هذه الوجوه وجهان اخران لنتمّ القول في جميع الاجناس . احدهما<sup>١٨</sup> ان يقول: قد فعل الشيء وله ضدّ فاذا قدر عليه قدر على جنس ضدّه فتدخل فيه<sup>١٩</sup> قدرته على الظن الذى يصاد العلم . والثانى انه قد<sup>٢٠</sup> فعل ما يصلح ان يكون مسبباً على بعض الوجوه فالقادر<sup>٢١</sup> على المسبب لا بد<sup>٢٢</sup> من قدرته على ما هو سبب له فتدخل فيه قدرته على النظر . فهذا طريق<sup>٢٣</sup> القول في ذلك .

(١) رت ي : - من الدلالة . - (٢) رقى ي : يقع . - (٣) رقى : - منه . - (٤) ق : فان ؛ ر : وان . - (٥) ي : ما . - (٦) ي : فلا وجه لتقديم . - (٧) رقى ي : يريد . - (٨) رقى ي : ان العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح اما على ..... - (٩) رقى ي : لم يحصل لنا العلم . - (١٠) ر : على الحسن . - (١١) ت : معه ؛ - القبيح . - (١٢) رى : وهو .

(١٦) رقى ي : اسباب التأليف . - (١٧) رقى ي : فاحدهما . - (١٨) رت : - فيه . - (١٩) رقى : - قد . - (٢٠) رقى ي : والقادر . - (٢١) رى : فهذه طريقة .

كقول القائل : قبح هذا<sup>١١</sup> الفعل من زيد لانه اسود لان ذلك يوجب ان كل ما يقع منه فهو قبيح . فاما تعليق ذلك بالنهاي وان كان من حيث<sup>١٢</sup> الدليل باطلا فادخل في الشبهة .

والاصل فيه انهم ان جعلوا النهي دلالة على القبيح<sup>١٣</sup> اذا كان صدر<sup>١٤</sup> النهي من جهته تعالى فالحال كما قالوه ولكن قد يعرف القبيح من دون العلم بالنهي والناهي وان جعلوه علّة موجبة او جارياً مجرى العلّة فهو الذي ينكره على كل وجه وذلك لانه كان يوجب ان يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً بان نهى<sup>١٥</sup> عنه زيداً<sup>١٦</sup> ويامر به عمرو بل كان يجب في نهى زيد عن الحسن ان يقبحه لان العلّة اذا وجدت من فعل اي فاعل<sup>١٧</sup> كان اثر<sup>١٨</sup> لا محالة كما نقوله في الحركة وغيرها . وليس له ان يقول : اني أفيد ذلك فاقول ان النهي اذا كان صادراً عن<sup>١٩</sup> يلزم طاعته يقتضى قبح المنهى عنه لان النهي قد يرد من السيد الذي تلزم طاعته ومن الوالد الذي تجب طاعته ولا يقتضى قبح ما نهينا عنه لجواز ان ينهى كل واحد منهما عما هو حسن وواجب .

وبعد فكونه تعالى<sup>٢٠</sup> ممن تلزم طاعته امر متقدم على النهي وعلى قبح هذا الفعل فكان<sup>٢١</sup> يؤثر فيه اذا ضم الى النهي وانما يثبت القبيح عند النهي ولولاه لما قبح وقد مضى الكلام في ان نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى وانه لا بد من اعتبار رضاه في حسن دخول الدار فلا يكون لاحد ان يقول : قد يختص نهى بعض الناهين بحكم لا يختص به نهى<sup>٢٢</sup> بعض .

وبعد فلو قبح القبيح للنهي وقد عرفنا انه لا يحصل العلم بالقبيح<sup>٢٣</sup> الا بعد العلم بوجه القبيح على جملة او تفصيل على ما تقدم للزم فيمن لا يعرف الله ان لا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده وغضب ماله وان لا يفرق بين المشي اليه والمحسن لان علمه بالنهي يترتب على العلم بالناهي . ومعلوم ان « الملحد » « كالموحد »<sup>٢٤</sup> في هذا الباب في العلم بما ذكرنا<sup>٢٥</sup> من القبيح والحسن ولا يمكن ان يقال : ان ذلك ليس بعلم وانما هو اعتقاد يحصل له بالعادة على نحو ما يحصل للمراهق اعتقاد<sup>٢٦</sup> قبح

(١) رق : - هذا . (٢) ت : - حيث . (٣) ق : ي : القبح . (٤) ي : يصدر . (٥) رق : ينهى . (٦) رق : زيد . (٧) ت : فعل ؛ ي : من اي فاعل . (٨) ت : اثر . (٩) ق : - اذا كان صادراً عن . (١٠) ق : - تعالى . (١١) رق : ي : فكيف . (١٢) ق : - نهى . (١٣) ق : - بالقبيح . (١٤) « الموحد » هو المعتقد في التوحيد . (١٥) رق : ذكرناه . (١٦) ق : - اعتقاد .

الظلم لان ما به يعلم انه عالم ببعض الاشيا قائم هاهنا وعلى هذا يتعذر تشكيكه كما يتعذر تشكيكه في المشاهدات .

وبعد فلو وقف العلم بقبح القبيح<sup>١</sup> على العلم بالنهي ولا يحصل ذلك الا بعد العلم بالله والعلم بالله لا بد من ان يتقدمه كمال العقل ليصح النظر والاستدلال ومن كمال العقل العلم بقبح القبايح التي هي اصول في هذا الكتاب لأدنى ذلك الى ان لا يحصل العلم بالقبيح اصلاً من حيث يقف العلم بالله تعالى<sup>٢</sup> على ذلك والعلم ينسبها<sup>٣</sup> على العلم بالله تعالى<sup>٤</sup> فلا يحصل واحد من الامرين . وتبين صحة ذلك ان العاقل ما لم يعرف وجوب النظر عليه اذا خاف من تركه ضرراً لا يلزمه النظر فلو كان انما يعرف وجوب النظر بعد العلم بالامر وقبح الاضرار بالنفس بعد العلم بالنهي لكانت المعرفة لا تجب عليه لانه في هذه الحال يصير عارفاً بالله فلماذى يلزمه النظر في طريق معرفته .

وبعد فلو كان طريق العلم بالقبايح اجمع ما يكون من النهي للزم ان يكون العلم بها على سوا في الجلا وان لا يكون للبعض مزية على البعض . ومعلوم ان العلم بقبح الظلم هو اجلي من العلم بقبح شرب الخمر وما شمله طريق واحد لا يكون البعض اظهر من البعض وكان يلزم على هذا اذا زال العلم بالنهي ان يزول العلم بقبح الظلم كما يزول العلم بقبح الشرب والزنا بل كان يجب في العارف بالله وبرسوله اذا عرف قبح الظلم وقبح شرب الخمر . ثم أريد ليشبهه<sup>٥</sup> له ان يكون العلم بقبح الظلم زائلاً عنه كما يزول عنه العلم بقبح الزنا وقد عرف خلافه . والذي الزمهم في الكتاب ان لا يكون فعل القديم جل وعز موصوفاً بالحسن لفقد الامر كما لا يوصف بالقبح لفقد النهي ظاهر لان القوم قالوا : لا بقبح من القديم شي لعدم النهي والحسن عندهم يحسن بالامر فيجب ان لا يحسن ايضا لعدم الامر فيصير فعله خارجاً عن الحسن كما قد خرج عن القبح وليس لهم ان يقولوا ان ذلك عكس وانما الطرد ان<sup>٦</sup> كل ما يتناوله الامر فحسن وما تناوله النهي قبيح . وذلك لانه لا حقيقة للحسن عندهم سوى<sup>٧</sup> ان الامر امر به فيجب ان لا يكون فعله تعالى حسناً .

وبعد فالعكس في المورثات عندهم واجب سوا كانت عللا او غيرها مما يجري<sup>٨</sup> مجراه . واعلم<sup>٩</sup> ان النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح

(١) ي : - العلم بالقبيح . (٢) رق : ي : - تعالى . (٣) ت : ينسبها ؛ رق : ي : بهذا . (٤) رق : ي : - تعالى . (٥) ت : - ان . (٦) ق : سوا . (٧) ق : او ما يجري . (٨) ت : والعلم .



## باب في الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح

اعلم ان ترتيب الدليل في ذلك انه تعالى عالم بقبح القبيح وبغناه عنه او انه عالم بقبح القبيح عالم بانه غنى عنه وان من هذه حاله لا يختار القبايح اصلاً . وانما اخترنا هذه العبارة لان هذه الدلالة تدل بطريقتي الدواعي والصوارف والذي هو في التحقيق داع من احوال القادر هو كونه عالماً او ما يجري مجراه . فاما كونه غنياً فلا حظ له في الدعاء والصرف وعلى هذا لو اعتقد الحاجة مع انه غنى في الحقيقة لدعاه ذلك الى الفعل ولو اعتقده قبيحاً وهو حسن لصرفه عن الفعل على بعض الوجوه فيجب ان لا يكون بحال الفعل الذي هو القبيح ولا بالغنى الذي ذكرناه اعتبار وان يعتبر علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه . ثم ان شئت جعلت ذلك صارفاً له عن الشر<sup>١</sup> او في حكم الصارف عن فعل القبيح . وان شئت<sup>٢</sup> جعلته عند هذه الاحوال ممن لا داعي له الى القبيح وكل واحد من هذين ينسب عن معنى واحد وان كان لا بد من ان يبين انه تعالى ممن لا يفعل الا لما يجري مجرى الدواعي وان افعاله لا يصح وقوعها سهواً وما شاكله . وهذه الجملة قد تضمنت ان ترجع الى الشاهد فيبين الحكم وتبين علته لتصح طريقة القياس فيه او ان يكون ذلك من باب الحاق التفصيل بالجملة فيه<sup>٣</sup> .

فان قيل فهذان الوصفان بمجموعهما بدلان على انه لا يختار القبيح او التأثير لاحدهما والاخر هو شرط .

قيل له لا مزية لاحدهما على الاخر لان عندهما جميعاً يتم انصرافه عن القبيح فليس احدهما بان يجعل موثراً والاخر شرطاً<sup>٤</sup> اولى من ان يجعل الحال بخلافه .

فاما الذي بين انه لا يختار القبيح من كان بالصفة التي ذكرناها فهو مثل ما به نعرف ان المستغنى عن الاضرار بنفسه لا يختاره وكذلك<sup>٥</sup> انا نعرف ان احدنا اذا كانت به حاجة الى درهم واحد وخير فيه بين الصدق والكذب وهو عالم بقبح الكذب انه لا يختاره اصلاً . وليست هذه المسئلة مما يصلح ان يتكلم فيها ولما ثبت<sup>٦</sup> الحدث والتفاعل المختار ولما ثبت ان الذي لا يفعل الفعل قد لا يفعله لعدم القدرة تارة ولانه لم يجتره اخرى .

(١) رت : عن الشر . (٢) ت : - شئت . (٣) ق : - فيه . (٤) ق : شرط . - (٥) ق : ي : ذلك . (٦) ت : يثبت .

لا انه يوجب قبحه وكذلك الامر يكشف عن حسنه لا انه يوجب . فلا يجب ان يظن انا قد ناقضنا في هذا الباب بل الفرق بيننا وبين المخالفين لانهم جعلوه موجباً ومنعنا من ذلك وهم قصرنا القبح على النهي ونحن قسمنا الحال في المقبحات فقلنا ان فيها ما يعرف بالعقل وفيها ما يعرف بالنهي وقد بينا ايضا ان نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى ولا بد من رضاه وبهذا يفارق نهى غيره . فلا يجب ان يظن انا قد خرجنا عما قلناه من ان النهي لا تأثير له . وهذه الطريقة لو حصل العلم برضاه من دون امر لعرفنا حسن دخول داره ولو كان نهيه غير كاشف عن كراهته لحسن منا دخول داره .

وذكر في آخر الباب ان المخالفين لنا على فرقتين . منهم من كان يثبت القبايح العقلية كنعو « النجارية »<sup>٧</sup> و « الضرارية »<sup>٨</sup> ولكنهم اعتقدوا ان العقل لا يفارقه السمع . والمتأخرون منهم اعتقدوا ان الطريق الى الجميع هو السمع . وذكر ايضا ان الذي دعاهم الى ذلك القول بالخلق ولعل ذلك<sup>٩</sup> والله اعلم انما صار داعياً لهم الى ذلك حيث لم يعتقدوا حدوث هذه الافعال من جهتنا فيقضى باننا نعرف قبح بعضها وحسن البعض بل قالوا انه تعالى يتولى احداث الكل فيجعل علامة القبيح النهي وعلامة الحسن الامر ولو نظروا وتأملوا لعرفوا ان الحال بخلاف ذلك وانه اذا كان تعالى هو<sup>١٠</sup> الذي يحدث الكل فكيف يصير بعضه ايماناً وبعضه كفرًا؟ وقد بينا فيه ما يكفي .

(١) ق : - يجب ان . (٢) « النجارية » هي فرقة من القدرية ورئيسها الحسين بن محمد النجار وهو من اصحاب بشر المريسي ووفاته سنة ٢٣٠ هـ - ٨٤٤ م . (٣) « الضرارية » هي فرقة من المجبرة سميت بذلك نسبة لرئيسهم ضرار بن عمرو الذي ظهر في ايام واصل ابن عطاء . (٤) رق : هذا . (٥) ق : انه تعالى اذا كان هو .

فلاجل الاجل يختار<sup>١١</sup> الصدق او يقال ان ما فيه من النفع الذي هو مدح وثواب وما شاكلها يدعوه الى اختياره او يقال ان ما في الكذب من الذم والعقاب يصرفه عن فعله فاذا بيننا بطلان هذه الوجوه ثبت لنا ما نريده .

اما القول بانه للاجل ما يقع منه الصدق فباطل لان الاجل انما يثبت بطريقتين . احدهما بالمنع وهذا مما لا يشكل الحال فيه في هذا الموضوع لانه لم يعرف انه لو حاول الكذب لمنع منه . والثاني بطريقة المنافع والمضار<sup>١٢</sup> وذلك غير ثابت هاهنا لانه لو صار ملجأ الى الصدق لاجل النفع لصار ملجأ الى الكذب ايضا . اذ لا يجوز ان يتفق امران في صفة من الصفات ثم يصير ملجأ الى احدهما دون الاخر وبهذا نعلم ان المدفوع الى الهرب من السبع وله طريقان انه يصير ملجأ الى الهرب من كل واحد من هذين الطريقتين . هذا اذا جعلوه ملجأ الى فعل الصدق . فان جعلوه ملجأ الى ان لا يفعل الكذب فيجب ان يصير ايضا ملجأ الى ان لا يفعل الصدق لانها شيان الا في القبح والغنا .

وبعد فقد يجوز ان يكون مستحقاً للمدح على انصرافه عن القبيح ولو كان للاجل<sup>١٣</sup> ما يختار الكذب لم يثبت المدح عليه . ومعلوم انه اذا انصرف عن القبيح لقبحه استحق المدح ومع داعي الاجل لا حظ لشي من الدواعي اصلا . وليس يجوز ان يكون الذي يدعوه الى فعل الصدق النفع لانه ان كان هذا النفع هو النفع الحاضر فقد استوى الصدق فيه والكذب وان كان ما اشاروا<sup>١٤</sup> اليه من مدح وثواب فقد يكون الصدق من باب ما بعد مباحاً او ما يجرى مجراه . فلا يستحق به مدح ولا ثواب وقد يكون المرمن لا يخطر ذلك بباليه او لا يحفل به . واما الثواب فانما يصح تصويره فيمن يعتقد الصانع ويعتقد الثواب والعقاب وقد يثبت<sup>١٥</sup> انه لا يختار<sup>١٦</sup> الكذب بحال من الاحوال اذا كانت الصورة ما تقدم . وبمثل هذين الطريقتين يمنع ان يكون انصرافه عن الكذب للضرر لانه قد يكون الكذب صغيراً لا يستحق به الذم والعقاب وقد لا يخطر هذا بباليه اولا يعتد به او لا يعتقد فليس الا ان يكون الذي يصرفه عنه علمه بقبحه او بغناه عنه . وجملة القول انه مهما امكن التوفيق بين الصدق والكذب في جميع الاغراض فقد تم لنا ما نريد<sup>١٧</sup> سوا كانت اغراضاً راجعة اليها او الى فاعلها .

فاما السؤال الذي اوردته في الكتاب من بعد فهو ان يقول قائل: قد بينتم الكلام

فاما مع القول بانه اذا قدر فلا بد من ان يفعل واذا لم يفعل فلانه لا يقدر او لانه لم تخلق فيه . فالكلام في احكام الفاعلين محال هذا والقول بايجاب القدرة يتأخر العلم به عن العلم بان احدنا يختار فعلا على فعل فان طريق هذا الذي ذكرناه الضرورة وطريق ذلك الدلالة فكيف يجوز ان يقف العلم به على العلم بما طريقه الدليل؟ والعلم الضروري حاصل بان من سيئله ما ذكرناه لا يقع منه الكذب ولولا ذلك لما فصلنا بين احوال العقلا واحوال المجانين في تصرفاتهم وفعالهم ونحن انما نعرف اختلاف حال الفاعلين في العقول بالرجوع<sup>١٨</sup> الى هذه الطريقة . فيجد العاقل لا يختار القبيح الا للحاجة او للجهل بالقبح وتجد المجنون يقدم على القبيح<sup>١٩</sup> على كل حال وقد يمثل ما ذكرناه في اختيار الصدق على الكذب بان احدنا لا يختار التشويه بنفسه وركوب القصب<sup>٢٠</sup> والعدو في الاسواق وتعليق العظام في رقبته ولم يكن ذلك الا لعلمه بقبحه وبغناه عنه . ولكن ما ذكرناه اوضح لان في ذلك<sup>٢١</sup> ضرراً حاضراً فيمكن تعليق انصرافه عن القبيح بذلك . وما ذكرناه ابعد من ان يتأق فيه ذلك . وان كان ربما نسيل عنه ونجيب عنه فيما بعد ان شا الله . واذا ثبتت هذه الجملة وعرفنا انه لا يقع القبيح ممن صفته ما ذكرناه . فالوجه الذي لاجله<sup>٢٢</sup> لا نختاره ليس الا علمه بقبحه وبغناه عنه بدلالة ان عند استكمال هذين الوصفين لا نختار وان احتل احدهما جاز ان نختار وانما يعرف علل الاحكام بمثل هذه الطريقة لان عند ثبوتها تثبت وعند عدوها وزوالها تزول .

وتبين صحة ذلك ان عند علمنا بانه تعالى<sup>٢٣</sup> عالم بقبح القبيح وبغناه عنه نعلمه غير مختار للقبيح وان لم نعلم امراً سواه واذا لم نعلم ذلك لا نعلم انه لا يختار القبيح . فاذا صحّت هذه الطريقة جرى القول في هذا الباب مجرى وجوه الافعال فكما ان العلم بهذه الوجوه يقتضي العلم باحكام الافعال وعند زوال العلم بهذه الوجوه يزول العلم باحكام الافعال وجب ان يجعلها هي المؤثرة فكذلك الحال<sup>٢٤</sup> في مسيلتنا .

فان قيل ليس كل ما يحصل عنده الحكم<sup>٢٥</sup> يمكن ان يجعل علة فيه بل يجب ان يشبها انه لا وجه اولى بان تعلق الحكم به من ذلك .

قيل له اما ان تكون العلة ما ذكرناه او ان يقال انه يصير ملجأ الى فعل الصدق

(١) رق: في الرجوع . (٢) ت: - على القبيح . (٣) رق: - والمضار . (٤) ق: - ما لا . (٥) ي: - اشار . (٦) ق: ي: - لهب . (٧) ت: - يحتاج . (٨) ر: - نريده .

(١) رق: في الرجوع . (٢) ت: - على القبيح . (٣) رق: في القصة . (٤) ي: - فيه . (٥) ق: - لاجله . (٦) رق: ي: - تعالى . (٧) ي: - الحال . (٨) رق: العلم .

في ذلك على ان احدنا يستغنى بالصدق عن الكذب وهذا وصف لا يوجد في احدنا لانه محتاج الى الصدق والكذب على سوا . بين هذا انه لو استغنى عن الكذب لا يستغنى عن الصدق ايضا فاما ان يكون مستغنياً عن الامرين . فيبطل قولكم انه يستغنى باحدهما عن الاخر واما ان يحتاج الى الامرين فقولكم ايضا باطل . واما ان تستوى حاله<sup>١</sup> في الغنى او الحاجة فليس بان يجعل مستغنياً بالصدق عن الكذب اولى من ان يجعل مستغنياً بالكذب عنه .

والجواب ان الغنى يستعمل على وجهين احدهما على جهة الاطلاق والاخر على جهة التقييد فيقال ان احدنا يستغنى بما بين يديه من الطعام عما في ايدي الناس وفي الما الذي بين يديه عن شرب ما الدجلة<sup>٢</sup> ولولا ذلك لثبت محتاجاً الى اطعمة الخلق كلهم والى جميع المياه وهذا يقتضى ان لا تنقضى حاجته ابدًا فاذا صح انه يستغنى بالشيء عن غيره فقد ثبت ما اردناه وبطل قولكم بحاجته الى الامرين . واما جعلناه مستغنياً بالصدق دون الكذب لانا نراعى حاله فنجده فاعلاً للصدق ابدًا دون الكذب فينكشف لنا غناه<sup>٣</sup> بالصدق عن الكذب لولا ذلك لاختار مرة الكذب كما يختار الصدق . فاذا ثبت هذه الطريقة في احدنا فالقديم جل وعز اذا ثبت انه غني على<sup>٤</sup> الاطلاق فالحكم الذي اثبتناه اوجب فيه وهذا غرضنا .

فان قيل فهل ثبت دلالة العدل ونفى القبح عنه تعالى<sup>٥</sup> من دون العلم بانه غني ام لا ؟

قيل له قد استدلل<sup>٦</sup> « شيوخنا » على هذه المسئلة بان يثبتوا انسه عالم يقبح القبيح وقادر لنفسه فلا يكون في مقدوره من القبيح الا ما يسد الحسن مسده . ومن هذه حاله لم يخر فعل القبيح فثبت<sup>٧</sup> لنا ما نريده من هذا الباب مع تجويزنا<sup>٨</sup> للحاجة عليه الا ان هذه الطريقة لا بد فيها من الاستعانة ببعض ما تقدم<sup>٩</sup> لانه متى وقعت المنازعة في ان من في مقدوره من الحسن ما يسد مسد القبيح لا يختار القبيح لم يكن بد من الرجوع فيه الى التمثيل بالخير بين الصدق والكذب على ما تقدم . ومع ذلك فهي مبنية على اصل آخر وهو ان في مقدوره من الحسن في كل الافعال ما يقوم مقام القبيح .

وهذا مما يجب ان يتأمل فما وجد<sup>١٠</sup> فيه هذا<sup>١١</sup> الحكم قضى<sup>١٢</sup> به وحكم بانه

تعالى لا يختار القبيح الذي يقوم الحسن مقامه وما لم توجد فيه هذه القضية بعُدت فيه هذه الطريقة . ومعلوم انه اذا كان المكلف<sup>١٣</sup> قد علم من حاله انه لا يؤمن الا اذا اظهر الله معجزة على كذاب او ارسل اليه رسولا هو فاسق او كان كافرا من قبل او فاسقا فليس في مقدوره جل وعز<sup>١٤</sup> فعل حسن يقوم مقام هذا الفعل القبيح . وهكذا فائبة<sup>١٥</sup> من لا يستحق الثواب ليس في مقدوره من الحسن ما يقوم مقام هذا القبيح حتى يصح ان يقال انه تعالى لا يختار القبيح من ذلك ويختار الحسن . ولا يمكن ان يقال ان في مقدوره منافع مثل الثواب لان ما به يتميز الثواب من غيره هو التعظيم . وذلك لا يثبت حسناً غير مستحق لولا هذا لفتح التكليف لا سيما تكليف من يعلم الله انه يكفر . فاذا ثبتت هذه الجملة وجب الاعتماد على الطريقة المتقدمة .

فاما الاستدلال على انه تعالى<sup>١٦</sup> لا يفعل القبيح بالسمع فبعد<sup>١٧</sup> لان ثبوت السمع دلالة هو بعد تقدم العلم بحكمته تعالى<sup>١٨</sup> لانه كلام او يتعلق بكلام نحو الاجماع وغيره وصورة الصدق والكذب في ذلك سوا فلا نعلم تمييز الصدق فيه عن الكذب الا بما يقترن به من العلم بحال فاعله وهو مخصوص من بين<sup>١٩</sup> ساير الادلة بان تعتبر فيها حصال الفاعل ويلحق بباب القول في المعجزات التي ما لم تعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل وكما لا يعلم<sup>٢٠</sup> الاستدلال بالقرآن على هذه المسئلة فكذلك ما يلزمهم من الامور التي لو لم يتقدم العلم بحكمته تعالى كذا لا نعرف ذلك وهذا نحو ما يلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين وان لا يوثق بوعده ووعيده بالشرائع وان يجوز ان يدعونا الى ما هو ضلال وان يعاقب الصالحين ويثبث القرا عنه لان كل هذه الامور نوردها عليهم علما منا بانهم لا يركبونها ولو ارتكبها مرتكب لاحتجنا الى الاستدلال بما تقدم وكذلك فالزمانا<sup>٢١</sup> اياهم ان لا يكون جل وعز الها حكيماً تليق به العبادة حكمه ما<sup>٢٢</sup> تقدم لانه ما لم يعرف عدله وحكمته لا يعلم حسن العبادة واذا لم يعلم انه منعم مستحق الشكر فكيف يعلم انه يستحق العبادة وهي غاية الشكر فلا يستحق<sup>٢٣</sup> الا على غاية النعم<sup>٢٤</sup> وكل هذه الوجوه يوردها « شيوخنا » وغير ذلك<sup>٢٥</sup> من الايات التي في القرآن ومن ضروب الالتزامات اقتدارا منهم على الكلام وبيانا لهم انهم كما قد خرجوا عن قضية العقول<sup>٢٦</sup> فكذلك عن<sup>٢٧</sup> طريقة موجوبات السمع وما عرف من دين الرسول<sup>٢٨</sup> صلى الله عليه ضرورة . فهذا طريق<sup>٢٩</sup> القول فيه .

(١) ق : للكلف . (٢) ق : - جل وعز . (٣) ق : - تعالى . (٤) ق : - تعالى . (٥) ت : - بين . (٦) ر : يصح . (٧) ر : الزمانا . (٨) ق : - بما . (٩) ر : - النعمة . (١٠) ق : - وغير ذلك . (١١) ر : العقل . (١٢) ق : - النبي . (١٣) ق : - فهذه طريقة .

(١) ر : حالها عنده . (٢) ت : دجلة ؛ ق : جميع ما الدجلة . (٣) ت : غناه . (٤) ق : عن . (٥) ق : - تعالى . (٦) ر : فيثبت . (٧) ر : تجويز . (٨) ر : يوجد . (٩) ر : ق : - هذا . (١٠) ق : كذلك قضى .

فعله لا يخلو من القبح والحسن فليس الا ان يُقضى ان افعاله جل وعز قد فعلها للحسن فلو كان الفاعل لا يفعل للحسن الا للحاجة وكان قد ثبت انه تعالى غني لوجب ان لا يقع منه الفعل اصلاً . وفي وجودنا<sup>١</sup> الافعال من جهته دلالة ظاهرة<sup>٢</sup> على ان الفاعل قد يفعل الحسن لحسنة فقط .

- ٥ واما « ابو هاشم » رحمه الله فانه<sup>٣</sup> جعل نفس ما دل به على ان العالم بالقبيح العالم بغناه عنه<sup>٤</sup> لا يختاره دليلاً على ان الحسن قد يختار للحسن . وذلك لان المدفوع الى الصدق والكذب يختار الصدق اذا كانت صورته ما تقدم . ولم يكن اختياره له الا لحسنة لان النفع الذي فيه قد ثبت في الكذب مثله فلم يختاره اذاً للنفع والحاجة . ولا يمكن ان يقال : يفعل للنفع وللحسن معاً لانه متى اجتمع في الفعل وجهان يختار الفعل لاحدهما جاز ان يفعل الفاعل لكل واحد منهما اذا انفرد وعلى ١٠ هذا اذا كان في الفعل نفع ودفع ضرر ودعانا هذان الوصفان الى فعله<sup>٥</sup> دعانا ايضا اليه ان يكون فيه ايضا<sup>٦</sup> نفع مجرد او دفع ضرر مجرد .

- فاما « ابو علي » رحمه الله فقد دل على ان الفاعل قد يفعل الفعل للحسن بما قد عرف من احوال الناس انهم يستحسنون بعقولهم ارشاد الضال اذا استرشدهم . وكذلك فلو راي الواحد منهم اعمى على طرف بير لو قال له بمئة لسلم ونجا لكان ١٥ يستحسن هذا القول وامثال ذلك كثيرة . فليس يخلو ان يكون فعله له<sup>٧</sup> لاجل الحسن فهو الذي يقول او يقال فعله للنفع او لدفع الضرر وما يرجوه من النفع . اما ان يكون نفعاً حاضراً او بالسرور والمدح وما شاكلها او يكون متأخراً كالثواب وما يخافه من الضرر اما ان يكون ضرراً حاضراً من غم او دم او مترقياً كالعقاب . ومعلوم انه قد يكون بحيث لا يسر<sup>٨</sup> بان يسلك الضال طريقة ولا يتوقع منه مدحاً ٢٠ ولا شكراً ولا يعتقد ثواباً وان يكون من قسوة القلب بحيث لا يغتم بسقوط الغير في البير او ان يخطئ الطريق . وربما لا يعتقد العقاب وعلى كل حال فانه يستحسن بعقله ان يرشده ويدلّه على طريقة فثبت ان الفاعل قد يفعل للحسن .

- واعتمد الشيخ « ابو عبدالله » رحمه الله على ما يفعله احدنا من التفرقة بين المشئي والحسن وليس يراد بهذه التفرقة ما يكون العلم ضرورياً وانما هو اعتقاد تعظيم ٢٥ المنعم والعزم على القيام بشكره . وبالضد من ذلك حال المشئي عنده وهذا الفعل

## باب في بيان أن كل فعله حسن وأنه لا يختار سواه<sup>١</sup>

اعلم ان هذا الباب هو كلام في ان فعله تعالى اذا خرج عن حد القبيح فيجب ان يكون حسناً لا محالة . والاصل في هذا ان فعل الفاعل قد يكون خارجاً عن حد القبيح والحسن ولكن هذا انما يصح في فعل الفاعل الذي هو ساه عما يفعله نحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير وما شاكلها . فاما اذا كان الفاعل عالماً بما يفعله فلا بد من ان يفعله لغرض . فاذا كان لغرض مثله . فاما ان يعرّى عن وجوه القبح فهو الحسن اذ لا معنى له سواه<sup>٢</sup> . واما ان لا يعرّى عن وجوه القبح فهو قبيح . وكذلك ان لم يكن لغرض مثله . فاذا كان جل وعز عالماً بجميع المعلومات فلا بد من ان يكون فعله لما يفعله لغرض مثله فهو الحسن لان فعله له لا لغرض مثله يدخل في حد العيب الذي هو القبيح . وقد نفينا عنه فيما تقدم فعل القبيح وكان ايقاعه تعالى الفعل الذي لا صفة له زائدة على حدوثه لا يصح لما تقتزن به من كونه عالماً وذلك يدخله في حد العيب ولولا ذلك لكان في مقدوره ان يفعله وهذه حال كل ما يقع من الساهي لانه اذا وقع مثله من العالم كان عبثاً قبيحاً . فهذه طريقة القول فيه .

١٥ فاما الذي اورده من بعد من ان احدنا لا يفعل الحسن الا للحاجة وقد جاز ان يفعله تعالى<sup>٣</sup> لا للحاجة فجوزوا مثل ذلك في القبيح ان يتصرف عنه احدنا للعلم بقبحه او بغناه عنه ولا يجب مثله فيه تعالى فذلك مما لا دليل لهم عليه وقد عدلوا<sup>٤</sup> فيه على مجرد الدعوى وقد بينا الحكم في مسيلتنا وبيننا علته ولسنا نسلم للقوم ان الحسن لا يفعل الا للحاجة بل قد تفعل<sup>٥</sup> لحسنة . فاذا كان كذلك بطلت هذه ٢٠ المعارضة . ومتى سألنا ابتدا عن الفاعل كيف<sup>٦</sup> يفعل للحسن دللنا عليه بوجوه معروفة .

وقد بدا في الكتاب بما كان يذكره المتقدمون واليه مال « ابو اسحق » رحمه الله وهو ان الفاعل لو لم يفعل للحسن لما كان يثبت الطريق الى اثبات الصانع . وذلك لانه قد دلت الدلالة على انه لا يفعل القبيح ودلت ايضا على ان

(١) ق : وجود - (٢) ت : ظاهر (كلام) - (٣) ت : فان - (٤) ر : عه - (٥) ر : فعل .  
(٦) ر : ق : سوا - (٧) ي : - : قد - (٨) ق : له - (٩) ق : يسر .

(١) ت : ق : سوا - (٢) ت : لسوا - (٣) ق : - : تعال - (٤) ت : عدلوا - (٥) ي : يفعله -  
(٦) ر : فكيف .

لا يفعله الا للحسن لانه يعتدّ فيه ان يدعى شي مما ذكرناه في الفصل<sup>(١)</sup> الاول من اعتقاد نفع حاضر او آجل او دفع ضرر على احد الوجهين . ويبين هذا انه امر باطن لا يطلع عليه الا الله فلا يتأني في فعله له<sup>(٢)</sup> الا انه حسن . ومتى قيل انه يفعله لوجوبه فقد تمّ لنا ما نريد ان السائل هو مانع من ان يقع من احدنا الحسن الا للحاجة وقد اربناه خلاف ذلك . واقرّ هو ايضاً به فصح ان القديم جل وعز لا يفعل القبيح وصح ان فعله لا يعرّى عن احد الامرين واذا ثبت ذلك صح ان جميع افعاله حسنة .

## باب في ترتيب المسائل على هذه الاصول

اذا تقرّر انه تعالى<sup>(١)</sup> لا يفعل القبيح وان فعله لا يخرج عن ان يكون حسناً او قبيحاً فيجب اذا عرفنا في فعل من الافعال انه فعله جل وعز ان نقضى بحسنة ونعرف ان فيه وجهاً من وجوه الحسن اما على جملة او تفصيل . واذا اتينا الى فعل قبيح<sup>(٢)</sup> فيجب ان نقضى بانه ليس من جهته وان عرفنا<sup>(٣)</sup> فعلا حسناً فلا يجب لمكان كونه حسناً ان يقضى بانه من جهته جل وعز لان كونه حسناً يمتثل ان يكون فعلا له ويحتمل ان يكون على خلاف ذلك فانما يجب فيما عرفنا حسنة ان نضيفه الى الله عز وجل اذا كان واقعاً على وجه (لا يصح الا من الله جل وعز . وربما ينفيه عن الله وهو حسن اذا كان واقعاً على وجه)<sup>(٤)</sup> يمتنع كونه من جهته فانما انما نجيز في الحسن ان يكون تعالى فاعلا له على احد وجهين . اما ان يكون من باب الاحسان . او ان يكون من باب المستحق كالعقاب والدم . فاما<sup>(٥)</sup> الحسن الذي لا صفة له زايدة على حسنه وهو خارج عن باب العقاب فاضافته اليه تعالى ممنوعة وهذا نحو المباحات لان وجه حسنها ما يتعلّق بمنافع فاعلها . وكما ان هذه الطريقة التي ذكرناها تجب في افعاله فكذلك فيها يامر به او ينهى عنه او يخبر به والكلام فيه ظاهر . وصار الجهل بهذا الاصل موجباً على « الثنوية » القول بالثنوية لانهم راوا هذه الالام ولم يعرفوها من جهته تعالى ولا اعتقدوا حسنها فطلبوا لها فاعلا آخر . ولو انهم عرفوها من جهته جل وعز واعتقدوا انه لا بدّ فيها هو من فعله من ان يحسن على وجه الجملة او التفصيل لاغناهم ذلك عن اثبات ثاب وسيجي بيان حسن الالام الواقعة من جهته تعالى .

وقد اورد من بعد الكلام في الارادة ووجه تعلّقه بما تقدّم ان هذه الافعال وان حسنت لوقوعها على وجه<sup>(٦)</sup> فلا تقع على تلك الوجوه الا بقصد وارادة . ألا ترى ان ما يفعله تعالى من النعم انما يصير نعماً في الحقيقة يستحقّ بها الشكر اذا قصد الفاعل لها وجه الاحسان الى الغير . وكذلك فما<sup>(٧)</sup> يفعله تعالى مما يجب عليه من

(١) ق : - تعالى . (٢) ي : القبيح . (٣) ق : عرفناه . (٤) ما بين المتعوتين ساقط من ق .

(٥) ق : واما . (٦) ر ق : وجود . (٧) ر ق : فيها .

(١) ر : - الفصل . (٢) ق : - اه .

ثواب وِعوض لا يتميز البعض<sup>١</sup> عن البعض الا بقصد مخصوص. وكذلك ما يفعله من العقاب يجب ان يقصد به وجه الاستحقاق ليحسن<sup>٢</sup> والالتم يتميز عن الظلم وغيره فوجب لذلك اثبات القول في كونه مريداً ولن يتم ذلك الا بابطال<sup>٣</sup> كونه مريداً لنفسه لان هذه الاحكام كانت لا تثبت لولا كونه مريداً بارادة .

## الكلام في الارادة

### باب اثبات المرید والارادة

اعلم ان هذه الحالة نعرف تارة ضرورة من النفس ومن الغير عند سماع خطابة وظهور افعال مخصوصة منه نحو ما يعلم من حال الداخل الى قوم فيقومون له او يقوم بعضهم له لانه يضطر الى انه قصد بذلك تعظيمه . واذا اردنا معرفته بدلالة فلا<sup>١</sup> بد من شرط فن وجد فيه ذلك الشرط صح معرفتنا بكونه مريداً بدليل ومن لم يعرف ذلك من حاله لم نعرفه مريداً . وهذا الشرط هو ثبوت حكمته على ما نقوله في الله عز وجل وفي الرسول صلى الله عليه . فاما هذا المعلوم من النفس فهو وان كان واقعا في الاصل على وجه يعلم ضرورة . فقد يشبهه بغيره كما يشبهه السواد بمحله وان كان طريقة الاضطرار .

وذكر في الكتاب ان اشتباهه هو بالدواعي وان كنا نعلم انه قد يشبه<sup>٢</sup> بالشهوة لانه في الغالب لا ينفك منها وفي كل حال لا ينفك من الدواعي . وقد مضى في غير الموضوع القول في ان الارادة ليست من الشهوة بسبيل . واما الدواعي فقد تستمر باحدنا ويكون فاعلا في حال دون غيرها لكونه مريداً<sup>٣</sup> ومختاراً وهذا كمن بين يديه الطعام وهو عالم بانه مها تناول انتفع به لان هذا هو الذي يدعوه الى تناوله ثم يختار ان يتناوله في وقت من هذه الاوقات دون ما عداها وقد يتساوى داعيه الى افعال ويختار بعضها دون بعض نحو من هو ملجأ الى الهرب من السبع وهناك طريقان لانه يكون ملجأ الى الهرب من كل واحد من الطريقتين فداعيه اليها على سوا ويختار احدهما دون الاخر . وهكذا الحال اذا كان بين يديه طبق عليه تمر او كان بين يديه درهما او ديناران .

ولا يمكن ان يقال ان كونه مريداً يرجع به الى الداعي الذي يقع الفعل عقبيه لان هذا الداعي هو من جلس الداعي الاول فقد<sup>٤</sup> كان يصح تصوير كونه على

(١) ق : ولا . (٢) ق : يشبه . (٣) ر : موضع . (٤) ر : او . (٥) ر : وقد .

(١) ت : - البعض . (٢) ق : فيحسن . (٣) ت : باطل .

## باب في الدلالة على أنه تعالى مرید

اعلم انه اذا صارت هذه الصفة معقولة في الشاهد وكانت صحيحة عليه تعالى لاجل ان كونه حياً هو الذي يصحح هذه الصفة من دون شرط على ما تبين في موضعه . فالدلالة على ثبوته مریداً تجرى على وجهين :

٥ احدهما ان تراعى افعاله التي تقع على وجه دون وجه فتبين انه لا يصح ذلك فيها من دون كونه تعالى مریداً . وهذا قد يوجد في السمعيات نحو الخبر والامر وغيرها . وقد يوجد في العقليات . كنحو النعم التي يفعلها والالام التي ينزها وكما يقوله في خلق شهوة القبيح الى ما شاكل ذلك على ما تفصله من بعد .

والثاني ان تبين ان احدنا اذا حصل على صفة مخصوصة لا بد من ان يكون مریداً وتلك الصفة موجودة فيه تعالى فيجب كونه مریداً . وبيان هذا ان العالم منّا بما يفعله وهو مقصود في نفسه والتخليية بينه وبين ارادته قائمة فيها<sup>١</sup> يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته . وهذا الحكم في الشاهد معلوم ضرورة فان احدنا اذا دعاه الداعي الى الاكل دعاه ذلك الى ارادته اذا كانت الحال ما قلناه . وانما وجب ان يكون مریداً لا لشيء سوى ما ذكرناه من الاوصاف بدلالة انه لو كان ساهياً عن الفعل لما صح ان يكون مریداً فضلاً عن ان يجب ذلك فيه ولو كان عالماً والشيء غير مقصود اليه والغرض لا يتعلّق به مثل الارادة نفسها ومثل ما يقع عن بطّ الجرح .

١٥ والضرب من بعض التراب او الاليم لما وجب ان يزيد<sup>٢</sup> لما لا<sup>٣</sup> يتعلّق به الغرض ولو كان ممنوعاً من الارادة لم يكن مریداً على ما نقوله في الواقف على طرف الجنة وقد حيل بينه وبين الارادة لدخلها من دون ارادة فليست العلة الا ما ذكرناه . فيجب اذا كان تعالى عالماً وقد فعل الفعل لاغراض يحصّها ومنعه من الارادة يستحيل ان يجب كونه مریداً . ومتى احوالوا هذه الصفة عليه فجعلوها<sup>٤</sup> من اقوى الموانع فقد بينّا في غير موضع ان صحّة هذه الصفة لكونه حياً لا غير فيجب ان يصح ان يريد تعالى ويجب ان يكون مریداً بما ذكرناه . فاما مراعاة افعاله التي تقع على وجه دون وجه فيمكن ان نستدل بها على انه مرید فذلك مما يتأتّى في السمعيات

هذا الحدّ من الدواعي ثم لا يقع الفعل فيقف على امر زايد وهو كونه مریداً فثبت بذلك تفصيل هذه الصفة . ومتى حصلت مع جواز ان لا تحصل اقتضى الحاجة الى معنى به يريد وهذه طريقتنا في اثبات الاعراض ثم لا بد في ذلك المعنى من حلوله في بعضه وكل الاعراض لا تستوي في ذلك وان كنا نعلم ان لناحية الصدر مزية على ساير النواحي ونعلم بالسمع تفصيل محله وهو نحو قوله تعالى « يَقُولُونَ يَاأَفْأَوْاهِيهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ »<sup>٥</sup> على ما بين<sup>٦</sup> في موضعه .

فاما قول القائل : لا أسلم انه حصل مریداً مع جواز ان لا يريد لثبت الحاجة الى معنى بل عندي انه حصل مریداً مع الوجوب . يبين ذلك ان عند ثبوت<sup>٧</sup> الداعي لا بد من ان يريد فيجب بطلان قولكم .

٢٠ فالجواب عنه انه ليس لاجل وجوب حصوله مریداً عند الدواعي تزول بطريقة الجواز فان<sup>٨</sup> هذا لو كان طريقاً الى ما قالوه لاقتضى نفى الاعراض جملة ونفى افعالنا كلها لان جميع الافعال يجب حصولها<sup>٩</sup> عند الدواعي ولكن الجواز في الجميع حاصل . يبين ذلك انه اذا كان وجوب كونه مریداً عند حصول الداعي فقد يمكن تغيير<sup>١٠</sup> الداعي فلا يكون مریداً فقد حصل اذا مریداً مع جواز ان لا يزيد على تقدير تغيير الداعي<sup>١١</sup> فيبطل ما قالوه .

ثم ذكر في آخر الباب طريقة تدل على ان المرید مریداً<sup>١٢</sup> من دون ان يرجع الى ما نبجده من انفسنا ومن غيرنا وهي الاستدلال بخطابه وامره وغير ذلك من افعاله لانها تقع على وجوه كان يصح وقوعها على خلافه فلا بد من صفة من صفاته تؤثر في ذلك وليست الا كونه مریداً على ما ذكره من بعد من ان ما عداه من الصفات لا يثبت له هذا التأثير فان لم يثبت لنا العلم الضروري بهذه الصفة فهذا الطريق يقضى بنا الى اثباتها فيكون هذا الباب الذي اذا لم يكن معلوماً ضرورة كان عليه دليل ولكن هذه الطريقة تدل على ان الفاعل مرید بعد ان ثبت حكمته وبعد<sup>١٣</sup> ان نعلم انه لا بد من غرض لاجله يفعل الفعل ونعلم انتفاً وجوه القبح عن افعاله وخطابه . فاذا لم نعلم ذلك لم يكن لنا طريق من جهة الدلالة على انه تعالى<sup>١٤</sup> مرید فلا بد من هذه الشريطة على ما قلناه .

(١) سورة آل عمران ٣ اية ١٦٦ . (٢) ق: بين . (٣) ع: حصول . (٤) ر: وان . (٥) ق: يجب حصولها . (٦) ق: ي: تغيير . (٧) ع: تغيير الداعي . (٨) ت: مرید . (٩) ت: وبعد . (١٠) ر: تعالى .

(١) ق: - مخصوصة . (٢) ر: ق: فإ . (٣) ر: ق: يزيد . (٤) ر: ق: لم . (٥) ت: فجعلوه .

وفي العقبليات ففي السمع هو ما قد ثبت من كونه خبراً وأمرًا والعلم بذلك يسبق العلم بأنه مرید وعلى هذا يوافقنا في هذا الباب من خالف في كونه مریداً . فإذا كان كذلك قلنا ان كونه خبراً لا يتم الا بان يرید كونه خطابة خبراً<sup>١١</sup> وكونه أمراً لا يتم دون ان يرید المأمور به بدلالة ان الخبر عن زيد انه في الدار يصلح ان يكون خبراً عن زيد بن عبدالله ويصلح ان يكون خبراً عن زيد بن خالد وكذلك الخبر عن محمد بن رسول الله اذ ليس يجوز ان يقال: انما صار خبراً عن زيد بن عبدالله دون غيره لامر يرجع الى ذاته وما هو عليه من الصفات . والا لزم صحة ان يكون الخبر خبراً وهو ساه ولزم ان لا تقف صحة الاخبار على ما ثبت من المواضع بين المخاطبين لان ما كان راجعاً الى ذوات الاشيا لا يقف على ذلك وغير جاز ان يكون لصيغته وصورته صار كذلك لانا نعلم انه وهو خبر عن زيد بن عبدالله في الصيغة كالخبر عن زيد بن خالد .

الا ترى انا لا نفرق عند سماعها بينهما . وغير جاز ان يكون خبراً عما هو خبر عنه بعينه على معنى انه لا يصح فكان لا يصح ان يكون خبراً الا عن خبر مخصوص على ما يقوله « البغدادي » فيجزيه مجرى اختصاص العرض بمحلله انه لا يصح وكان لا يصح الا ان يكون حالاً فيه . وذلك لانا قد عرفنا ان حال القادرين لا تتفاوت في صحة اخبار كل واحد منهم عما شا من الخبرات ولا يقف على خبر دون خبر سوا كان ضعيفاً او قوياً حتى انه يتمكن من الخبر عما لا يتناهى . وكما قد عرفنا انهم لا يتفاوتون في ذلك فقد عرفنا تفاوتهم في كونهم قادرين . ففهم من هو اقدر من غيره . وفهم من هو دونه في القدرة وقد تقرر ان في القدرة الواحدة لا يصح ان يقدر<sup>١٢</sup> بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد ازيد من جز واحد فلو كان ما يخبر به عن زيد بن خالد لا يصلح<sup>١٣</sup> الا ان يكون خبراً عنه لما صح ان يخبر المخبرون منا الا على عدد قدرهم فاذا قدر بقدره واحدة لم يصح ان يخبر الا عن شخص واحد وان كان قادراً بقدرتين فعن مخبرين . ثم كذلك حتى تقسم<sup>١٤</sup> صحة اخباره على عدد انقسام قدره . ومعلوم ان على كل حال تتأتى منه الاخبار عن كل مخبر ولو كان بلا<sup>١٥</sup> نهاية فيجب ان يصح في كل خبر ان يكون خبراً عما هو خبر عنه وعن غيره وان يختلف ذلك بالقصد فقط . وليس ينقلب ذلك علينا في الارادات التي بها تصير هذه الاخبار اخباراً . فيقول قائل : فاذا جاز ان يقدر

(١) ق : - في . (٢) ق : بان يكون خطابه خبراً . (٣) ت : انه بما . (٤) ت قى : - في . (٥) ر قى : يفعل . (٦) ق : يصح . (٧) ر قى : تقسم . (٨) ت : بل .

عليها اجمع فكذلك في الاخبار وذلك لان عندنا انه تكفى ارادة واحدة تصير بها جملة هذه الاخبار اخباراً عما تناولته<sup>١٦</sup> ولا يجب انقسام الارادات على عدد الخبرات . ويعد فلو احتيج الى ارادات لكانت مختلفة لتغاير الخبرات والقدرة الواحدة<sup>١٧</sup> تتعلق من الاختلافات بما لا غاية له . فاذا كان كذلك ثبت<sup>١٨</sup> ما اردناه من ان نفس ما هو خبر عن زيد كان يصح ان يكون خبراً عن غيره . وقد بين في غير موضع وجه اخر في هذا الباب . فاذا ثبت انه لا شيء من احوال هذا الخبر يؤثر في كونه خبراً فلا بد من ان يؤثر فيه شيء من احوال الخبر . ومعلوم انه لا يؤثر فيه كونه قادراً لانه لا يتعدى طريقة الحدوث وكون الكلام خبراً او<sup>١٩</sup> امرأ زائداً<sup>٢٠</sup> على الحدوث . وكونه علماً لو كان<sup>٢١</sup> المؤثر لما صح ان يصير<sup>٢٢</sup> خبراً بالاعتقاد بل بالظن والشك وعلى ان كونه علماً بالشيئين يتساوى ويختص الاخبار عن احدهما دون الاخر .<sup>٢٣</sup> بين ذلك كونه ان علماً يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه .

واما كونه ناظراً فلا تأثير له في ذلك وعلى هذا تصح من الله تعالى الاخبار وكونه ناظراً محال . واما كونه كارهاً فهو صارف عن الفعل وان كان قد يخبر عما لا يجوز ان يكره كنعو القديم وغيره فليس الا ان يؤثر فيه كونه مریداً . ثم اذا قال القائل : كونه مریداً لكون الكلام امرأ هو الذي يؤثر من دون ارادة المأمور به فقد سلم ما نريد من ثبوت هذه الصفة ونفى<sup>٢٤</sup> الكلام معه في انه لا يصير امرأ الا بارادة المأمور به<sup>٢٥</sup> لانه لو كره المأمور به كان امرأ وان كان قد اراد كونه امرأ وفي الخبر انما يصير خبراً لانه يصير<sup>٢٦</sup> الاخبار به لا غير لانه يخبر عن الماضي والباقي والقديم وارادة هذه الامور مستحيلة . فهذه الجملة تدل على اثباته تعالى مریداً .

واما الافعال التي يعلم بالعقل وقوعها على وجه مخصوصة لا يتميز بعضها عن بعض الا بالقصد . فلا شيء من افعاله جل وعز الا ويمكن تصوير ذلك فانك تنظر اولاً<sup>٢٧</sup> في خلقه للمنتفع به وللمنتفع فلا يصير محسناً اليه الا بالقصد . وكذلك فيما يخلق فيه من شهوة القبيح فانه اذا خلق فيه الشهوة وتعلقت بالحسن والقبيح على سوا<sup>٢٨</sup> . ثم لم يغه بالحسن عن<sup>٢٩</sup> القبيح فلا بد من غرض وليس ذلك ان يرید منه الانتها عن القبيح وفعل الواجب لانه قد يجوز ان تفعله والغرض به الاغراً

(١) ت : تناوله . (٢) ق : الواحد . (٣) ر قى : صح . (٤) قى : - او . (٥) ت : امر زائد ؛ ق : خبراً امر زائد . (٦) رى : كان هو . (٧) ق : يكون . (٨) ر قى : ينبي . (٩) ت : - به . (١٠) ر قى : يرید . (١١) ق : - اولاً . (١٢) ت : - على سوا ؛ ق : على سوا . (١٣) ت : دون .



ويجوز والغرض به التفرغ للثواب بالتكليف فلا يتميز احدُ الوجهين من الآخر الا بما ذكرناه من القصد . وهكذا الحال في ساير ما يخالفه في المكلف من الامور التي هي اسباب التكليف . وهكذا ما يفعله من الاعراض<sup>(١)</sup> التي هي مصالح وما يفعله من العقاب وما يفعله من التعظيم والمدح وكل ذلك انما يصير حكمة وصواباً ومصالح ومفعولة على الوجه التي يحسن عليها والارادة لا غير .

ثم ذكر فصلاً من بعد يتضمن الاعتذار عن قولنا فيما يجرى في الكلام ان الخبر يصير خبراً بالارادة . وكذلك الامر وكيف لم نقل انه يدل على انه مرید وبكونه مریداً يقع كلامه خبراً او امرأ مع ان تأثير كون المرید مریداً هو في كون كلامه خبراً وامراً؟ والا فالارادة توجد في جز من القلب فكيف يتعدى تأثيرها الى ما يقع باللسان من الكلام وبالحوارج من الافعال؟ بل يجب ان تكون صفة للجمله تؤثر في كون الكلام خبراً وامراً . فهلا اذا كان كذلك اجرى مجرى الفعل المحكم في انه يصير كذلك بكونه عالماً لا بالعلم؟ وقد يمكن ان ننصرف في ذلك<sup>(٢)</sup> على وجوه قد ذكر بعضها في الكتاب .

فنها انه لما كان المرید ابدأ لا يكون مریداً الا بالارادة<sup>(٣)</sup> امكن ان يقال ان الكلام يصير خبراً بالارادة على معنى انه ينسب عن الارادة وان كان بواسطة الاستدلال بكونه مریداً على وجود الارادة . وقد كان العالم تنقسم حاله . فربما كان عالماً لنفسه وربما كان عالماً بمعنى . فلو قيل بان الفعل المحكم يصير كذلك بالعلم لخرج ما يقع من الله تعالى<sup>(٤)</sup> من الافعال المحكمة<sup>(٥)</sup> عن ذلك .

ومنها ان الحال في الارادة تفارق الحال في العلم لانه انما يصير الخطابُ امرأ وخبراً بامر هو متجدد غير باق وليس كذلك كونه عالماً بالعلم لانه يستمر ولكن هذا انما يتم اذا قيل ببقا العلوم . فاما اذا لم نقل ببقاها فالفصل بينها وبين الارادة هو انها لو بقيت لم تتغير الحال فيها ولصارت بمنزلتها لو كانت حادثة . وليس كذلك الارادة . وانما قلنا هذا لان تأثير العلم تأثير الشروط والارادة يؤثر تأثير الموجبات فلا يصح وجودها غير مؤثرة ثم تصير مؤثرة من بعد بل يجب ان تكون اول حال وجودها يقترن بها<sup>(٦)</sup> التأثير والعلم سوا كان حادثاً في الحال او موجوداً من قبل فان الفعل يقع محكماً به .

ومنها ان العلم لا تفترق الحال فيه بين ان يكون من جهة العالم به او من جهة

(١) ت : الامراض . - (٢) ي : بذلك . - (٣) ي : بارادة . - (٤) رى : - تعالى . - (٥) ت : في المحكمة . - (٦) رى : به .

غيره فيه لما كان شرطاً والارادة تجرى مجرى نفس الفعل في وجوب ان تكون من جهة الخبر ليصير بها الكلام خبراً وهذا هو على ما نختاره دون مذهب « ابي هاشم » انه يجوز ان يصير خبراً بكونه مریداً وان كانت ارادته من جهة غيره فيه . واذا كان الامر على ما ذكرناه امكن ان يقال ان الخطاب يدل على الارادة ولم نقل مثله في العلم .

وبعد فان هذه الحالة التي ثبتت للمريد قد وقع فيها خلاف فان « ابا هاشم » قال مرة لا حال للمريد بكونه مریداً . وليس يرجع بذلك الى اكثر من وجود ارادته بحيث تعتقب هي وضدها عليه . فعلى هذا لا بد من ان يجعل الخطاب خطاباً بالارادة وكانه لما لم يقع اشكال في ثبوت الارادة ووقع اللبس في هذه الحالة امكن ان يقال ان كونه خبراً هو بالارادة . فهذه الجملة تكشف عن هذا الاطلاق .

## باب في الدلالة على أنه مرید بارادة حادثة

للكلام في انه مرید بارادة حادثة طريقان

احدهما ان تقترن الدلالة<sup>١</sup> على انه حصل مریداً مع جواز ان لا يكون كذلك فلا بد من معنى به يرید على مثل طريقتنا في اثبات الاعراض . وانما نعلم جواز هذه الصفة عليه بان نعلم انه لو كان كونه مریداً واجباً مع ان تأثيره على طريق الايجاب لاوجب ذلك ان لا يصح منه التحيز في كون الكلام خبراً عن زيد بن عبدالله دون زيد بن عمرو بل كان يجب ان يكون خبراً عن هو خبر عنه على وجه لا يصح خلافه . وقد عرفنا فساد ذلك . فليس الا ان يكون<sup>٢</sup> كونه مریداً حاصل مع جواز ان لا يحصل فيصرف في جعل كلامه خبراً عن واحد<sup>٣</sup> دون آخر .

والطريق الثاني ان نبين انه اذا لم يصح ان يكون مریداً لنفسه ولا لنفسه ولا لعلة ولا بارادة معدومة ولا قديمة فلا بد من ان يكون مریداً بارادة حادثة . فعند انتها القسمة الى ما ذكرناه يثبت انه مرید بارادة حادثة . ويوضح ذلك انه اما ان يرید مع الجواز او يرید مع وجوب ان يرید ولو اراد مع وجوب ان يرید لكان ذاته او لما هو عليه في ذاته او بمعنى<sup>٤</sup> قديم . واذا ابطالنا هذه الوجه ثبت لنا ما نريده وسيجي القول في واحد واحد منه .

## باب في أنه لا يجوز أن يكون تعالى "مریداً لنفسه"

اعلم ان الوجه التي يستدل بها على المنع من كونه مریداً لنفسه تكثر واكثرها بل كلها مبنى<sup>١</sup> على ان كل مراد كما يصح ان يریده تعالى يصح في غيره ان يریده من حيث لا يقع في المرادات اختصاص . والدلالة على صحة هذا الاصل ان الشيء انما يصح ان يراد لصحة حدوثه في نفسه او لاعتقاد المرید صحة حدوثه بدلالة ان كل ما هذه حاله تصح ارادته وما خرج عن ذلك تمتنع ارادته والقوم يخالفونا<sup>٢</sup> في هذه الجملة لقولهم ان من حكم الارادة ان يتبع العلم فما علم انه يحدث يصح<sup>٣</sup> من المرید ان يرید . وما ليس كذلك لا يصح ان يریده ويقولون : ما يتعلق من هذه الارادات بما تعلم انه لا يقع فليس بارادة في الحقيقة بل هو تمن . والكلام عليهم سيجي من بعد . فاذا ثبت ذلك وصح من احدنا ان يرید من الله المال والولد والصحة وغيرها صح<sup>٤</sup> فيه تعالى ان يریدها ومتى كان مریداً للنفس وجب ان يریدها لان ما صح من صفات النفس يجب . فاذا وجب ان يریدها وجب وجودها لا محالة لانه لا يجوز فيه ان يرید من فعل نفسه امرأ من الامور فلا يوجد . فاذا عرفنا انه لم يوجد دل على انه ليس بمرید له . ولو كان لنفسه صار مریداً لوجب وجوده .

واحد ما يدل على ما قلنا انه كان يجب في فعله ان يكون ازید مما وجد لانا قد عرفنا انه قادر لنفسه فيقدر على ازید مما اوجده وهذا الزايد في حكم المزيد عليه في صحة حدوثه وفي صحة ارادة المرید اياه فيجب ان يریده واذا وجب ذلك وجب وجوده فصار المنع من هذا انما يصح اما باخراجه عن القدرة على ازید مما اوجد وهذا يقدر في كونه قادراً لنفسه او بان يقال انه يریده ولا يقع . وفي هذا ايضا ما لا يخفى به من الفساد في القدر في كونه قادراً لنفسه ايضا وفي بطلان ذلك دليل على فساد ما يؤدى اليه وحل هذا محل ما يلزم القايلين بالاصح لانا نقول لهم : قد عرفنا ان الزايد على ما وجد فينا من الشهوات واللذات لو وجد لكان اصلح وانفع فاما ان يكون تعالى قادراً عليه او ليس بقادر عليه فان لم يقدر عليه فقد خرج

(١) رى : - تعالى . (٢) ق : بنى . (٣) ت : يخالفون . (٤) ق : صح . (٥) رى : رى . (٦) ق : صح . (٧) ق : عليه .

(١) رى : نبتدي بالدلالة ؛ ق : نعتدي بالدلالة . (٢) رى : - يكون . (٣) ق : - عن واحد . (٤) رى : لحنى .

واحد ما يدل<sup>١</sup> به «مشايخنا» ان قالوا : يلزم ان يكون مریداً للضدين لان كل واحد منهما يصح حدوثه فيصح ان يريد ويحب ان يريد . وعند هذا الالتزام اختلف كلام «شيوخنا» . فمنهم من اوجب كونه على صفتين ضدتين بارادة الضدين على ما قاله «ابو علي» وهو قول «ابي هاشم» اولاً . والذي يصح عندنا في ارادة الضدين انهما<sup>٢</sup> لا يتضادان<sup>٣</sup> . وهو قول رجوع اليه «ابو هاشم» بدلالة ان هاتين الارادتين لو يضاذتا لما اثر في ذلك اعتقاد المرید فيهما انهما لا يتضادان . وقد ثبت انه متى اعتقد في هذين المرادين انهما ليسا بضدين صح منه ان يريدهما وتضاد الضدين الامر يرجع اليهما فلا يتغير بالاعتقاد فلما ثبت انه لو اعتقد اختلافهما صح منه ان يريدهما دل على ان لا تضاد في ذلك اصلاً . وان الداعي هو الذي يمنعه من ذلك على ما ثبته .

وبعد فتضاد الضدين المتعلقين موقوف على ان يكون المتعلق واحداً فعلي هذا لا يكون العلم بالشي والجهل بغيره ضدتين في الحقيقة ومتى كانا متعلقين بشي واحد فهما ضدان في الحقيقة فهتان الارادتان كيف يتضادان واحداً<sup>٤</sup> متعلقة بشي والاخرى متعلقة بغيره . ومتى<sup>٥</sup> متعلقتهما واحداً اقتضى تماثلها فهو من الباب الذي يقول ان القول بتضاده يقود الى القول بتماثله .

وبعد فهذا القول يوجب في الشئ الواحد ان نفى مختلفين غير ضدتين وذلك انه يصح اجتماع ارادة الحركة يسرة وكراهة السكون بمنة لاختلاف هذه الارادة وهذه الكراهة فلو انه<sup>٦</sup> اراد نفس ما كرهه لكانت هذه الارادة تضاد كراهته وتضاد ارادة الضد الاخر مع اختلافهما وهذا محال . فا ادى<sup>٧</sup> اليه يجب فساده . فاذا صحّت هذه الجملة وجب ان يكون الالتزام على وجه آخر بعد تصحيح ان يكون مریداً للضدين فنقول : كان يجب ان يوجد على تضادهما او لا يوجد وهذا يقدح في حاله تعالى من كونه قادراً لنفسه ويقتضى فيه صفة نقض وعجز ولا يجوز ان يقال : يوجد احدهما دون الاخر لعدم المزية فلم يبق الا انه ليس بمرید لواحد منهما وهذا يوجب انه ليس بمرید لنفسه . وليس لاحد ان يقول : متى كان الموصوف يستحيل ان يكون على صفة فلا فرق بين ان تكون تلك الصفة للذات او لمعنى . فاذا كان عندكم ان المرید منا لا يصح كونه مریداً للضدين وان<sup>٨</sup> كان مریداً بازادة فهلا قلتم انه لا يجوز ان يريد الضدين وان كان لنفسه يريد ما يريد . فذلك لان الذي

عن كونه قادراً لنفسه . وان قدر عليه ثم لم يفعله قدح في كونه فاعلاً لما وجب عليه .

واحد ما يدل على المسئلة ان ما اوجده الله تعالى<sup>٩</sup> في العالم<sup>١٠</sup> في هذا اليوم كان يصح منه احداثه من قبل لان التقديم والتأخير يصحان على الجسم ومعلوم ان احداثه فيما قبل يصح ان يريد له صحة حدوثه في نفسه فكان يجب ان يريد . وهذا يقتضى ان لا وقت لفعله بل يقال انه يفعله قبله وقبله الى ما لا غاية له وحتى لا يكون لفعله ابتداء اصلاً لانه لا حال مشار اليها الا ويصح حدوثها قبله فيجب ان يريد ويحب وقوعه لا محالة . وهو نظير ما نقوله لاصحاب الاصلح ان هذا العالم اذا صح منه تعالى ان يوجد قبل ان اوجده ومعلوم ان كونه اصلح ثابت لو اوجده بالامس كما ثبت لو اوجده اليوم . فاما<sup>١١</sup> ان يصفوه بالاخلاق بما وجب عليه اذا لم يختار ايجادها فيما قبل . واما ان يصفوه بانه لا يقدر على تقديم خلقه فيخرجوه عن كونه قادراً لنفسه ونحن اذا اجزنا ان يقدم خلقه لم يلزمنا ما يلزم من يقول بالوجوب لانا نجعله من قبيل ما يدخل تحت الاختيار ووصفة الذات لا تدخلها طريقة الاختيار .

واحد ما يدل<sup>١٢</sup> به هو انه تعالى قد صح كونه كارهاً لان نفس ما يدل على انه مرید من وقوع خطابه على وجه دون وجه يدل على انه كاره لوقوع كلامه نهياً وزجراً وتهديداً . وقد اعترف القوم ايضا بكونه كارهاً فاذا كان كذلك فيجب فيها كرهه ان يريد لان حال ما يكره كحال ما يراد في ان الشرط فيه<sup>١٣</sup> صحة حدوثه في نفسه فلا شي يكرهه الكاره الا ويصح بدلا منه ان يريد . واذا<sup>١٤</sup> صح ان يريد وجب ان يريد فيقتضى كونه تعالى مریداً للشي كارهاً له وحل ذلك محل ما يقوله انه لو كان تعالى معتقداً لنفسه لوجب ان يعتقد الشئ على كل صفة يصح ان يعتقد عليها . وهذا يوجب ان يكون معتقداً له ان يكون ومعتقداً له ان لا يكون فان كلام<sup>١٥</sup> الوجهين يصح اعتقادهما فيجب ان يكون معتقداً لهما وهذا يقتضى كونه على صفتين ضدتين ولا معتبر في هذا الباب بان يكون كلي الصفتين يرجع بهما الى انه معتقد بعد ان يتعلق احدهما<sup>١٦</sup> بان يكون والاخرى بان لا يكون فيجريان من هذا الوجه مجرى كونه مریداً كارهاً لان احدي<sup>١٧</sup> الصفتين مضادة للاخرى كضادة كونه مریداً لكونه كارهاً ولا اعتبار بالاسم في هذا الباب .

(١) ق : - تعالى . (٢) ق : من افعاله ؛ ر : من العالم . (٣) ر : اتماما . - (٤) ق : يستدل .  
 (٥) ي : - ان الشرط فيه . - (٦) ر : اذا . - (٧) ر : كلى . - (٨) ر : احدهما . -  
 (٩) ر : احد .

(١) ر ق : ي . انهما . - (٢) ت : يتضادا ؛ ر : تضادا . - (٣) ر ق : ي . احدهما . - (٤) ي : متى كان .  
 (٥) ق : - انه . - (٦) ر : اذا . - (٧) ق : فان .

## باب في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریداً بإرادة قديمة

لأجله امتنع في أحدنا أن يريد الضدين ليس أنه يحصل بإرادتهما على صفتين  
ضدين حتى يستوى فيه كل مرید وما يرجع إلى حكم الصفات من وجوب واستحالة  
هو الذي لا تفرق فيه الموصوفات . وأما ما عدا ذلك فيصح افتراقهم فيه فمعلوم أن  
أحدنا إنما امتنع كونه مریداً للضدين لأمير يرجع إلى الداعي مسن حيث<sup>١</sup>  
أن إرادته تتبع دواعيه فعلى حد ما يدعوه الداعي إلى الفعل يريد . فإذا علم أن  
هذين الضدين يستحيل اجتماعهما فلا داعي له إلى أن يريدتهما . وليس هكذا  
الحال في الله تعالى لأن كونه مریداً عندهم ليس يتبع دواعيه بل هي صفة ذاتية  
وحالها مع أحد المرادين كحالها مع الآخر فيجب أن يكون مریداً لهما معاً فإذا<sup>٢</sup>  
لم يصح ذلك وجب ترك القول الذي يؤدي إليه .

وقد دلّ بدلالة أخرى مبينة على الأصول التي تقدمت وهي وجوب كونه<sup>٣</sup>  
مریداً لكل حادث وإن كان مذهباً للقوم . وإذا كان كذلك لم يكن لئيه عن بعض  
الحوادث معنى لأن نهيها دلالة كراهته وقد سبق كونه مریداً له<sup>٤</sup> فكان يلزم على  
مذهبهم أن لا يصح النهي والزجر وإن لا يصح من الله تعالى بعثه الرسل الذين  
يدعون الكفار إلى الإيمان مع أنه ما إرادته منهم وكأنهم قد بعثوا يدعون إلى خلاف  
ما إرادته الله تعالى<sup>٥</sup> وكل ذلك باطل . وأدعى القوم ما أوردناه عليهم<sup>٦</sup> من الوجوه  
إلى جهالات ارتكبوها من قولهم أن الإرادة تتبع العلم فلا يصح أن يراد إلا ما يعلم  
حدوثه . وقالوا إرادة ما المعلوم أنه لا يقع هو كراهة أن يكون وما المعلوم أنه يقع  
إنما ينهي ولا يراد أو تكون شهوة دون أن تكون إرادة . وكل هذا يبطل بما نذكره من  
بعد أن شا الله تعالى<sup>٧</sup> .

اعلم أن نفس ما دلّ على أنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم يدلّ على أنه  
ليس بمرید بإرادة قديمة . وذلك لأنه كان يجب في إرادته من حيث شاركته في القدم  
أن يكون مثلاً له . والكلام عليهم<sup>١</sup> في ذلك مبين فيما قبل . وكذلك فإنا نقول : لو  
كان مریداً بإرادة قديمة وقد صح أن الإرادة في تعلقها تجري مجرى العلم لوجب  
أن لا يصح منه أن يريد الأمر إذاً واحداً على حد التفصيل إذا كانت<sup>٢</sup> إرادته  
واحدة على حد ما قلناه في العلم وإنما يصح في الإرادة أن يتعدى المراد الواحد إذا  
تعلقت به<sup>٣</sup> على طريق الجملة . ولا يجوز ذلك في الله تعالى لأن كون المرید  
مریداً يطابق كونه عالماً . فإذا كان كونه عالماً مفصلاً فكذلك كونه مریداً فيجب  
إذا صحّت هذه الجملة أن تكون إرادته أزيد من واحد<sup>٤</sup> . أن يريد على طريق الجملة  
ما يريد وهذا يقدر في كونه عالماً بالأشياء مفصلاً .

ومما يدلّ على نفى الإرادة القديمة أنها إذا كانت عندهم قديمة فحالها مع  
بعض المرادات كحالها مع البعض . والاختصاص مفقود . وكذلك حالها عندهم وهذا  
يوجب أن يريد بها<sup>٥</sup> كل مراد كما قالوا مثله في العلم القديم وهذا يقتضي كونه  
تعالى مریداً لما يريد منه وإن يكون موجوداً . وقد أوردنا من قبل وجوهاً من الإلزام  
على « النجارية » وتلك الوجوه تُعَاد هاهنا . وإيضاً فلو كان مریداً بإرادة قديمة  
لما صحّ في خطابه أن يكون دالاً على كونه مریداً وذلك لأن تعلقها بالخبر الذي  
هو خبر عن زيد بن عبد الله فهو واجب على حد لا يصح خلافه فلا يجوز وقد  
تعلقت به هذه الإرادة إلا أن يكون خبراً<sup>٦</sup> عن<sup>٧</sup> هو خبر<sup>٨</sup> عنه وهذا يخرج عن  
هذا التحيز في جعل الخطاب خبراً وأمرأ . ولو لم يكن كذلك لما دلّ على كونه  
مریداً لأن الطريق فيه أن هذه الحروف وأحوالها على ما عرفناه يصح كونها<sup>٩</sup> خبراً  
عن زيد ويصح خلاف ذلك فيها فلا بد من صفة للفاعل وليست<sup>١٠</sup> إلا كونه مریداً .  
وهذا يبطل لو كانت إرادته قديمة فثبت بطلان هذا المذهب .

(١) ت : - حيث . (٢) - رت : فإذا . (٣) ت : - وجوب . (٤) ق : - له . (٥) ر ق ي :  
تعال . (٦) ت : - عليهم . (٧) ر ي : - تعالی .

(١) رت ي : - عليهم . (٢) ت : كان . (٣) ي : - به . (٤) ي : لو . (٥) ي : -  
بها . (٦) ق : خبر . (٧) ت : عن من . (٨) ر : خبراً . (٩) ق : كونه . (١٠) ت : فليس .

مقتضاة عن اخرى لا يكون لها ضدّ على ما نقوله في التحيز والا اقتضى ان يكون مع وجود الجوهر يكون تارة متحيزاً وتارة على ضد التحيز وهذا محال .

واحد ما يبطل به ان يكون مريداً لا لنفسه ولا لعلته انه كان يجب ان يريد كل ما يصح<sup>١</sup> ان يكون مراداً لان الاختصاص زائل<sup>٢</sup> وان يجري مجرى كونه مدركاً من حيث كانت حاله مع بعض المدركات كحالها مع سايرها . وهذا يردّ السائل الى ان يلزمه ما الزمن القابلين بانه يريد لنفسه . فهذه الجملة<sup>٣</sup> تبطل قولهم .

## باب في انه تعالى لا يجوز ان يكون مريداً لا لنفسه ولا لعلته

اذا بطل ان يكون مريداً لنفسه فانما يثبت انه يريد<sup>١</sup> بارادة بعد ان يدلّ على ان كونه مريداً لا يصح ان يخرج عن ان يكون للنفس او لعلته . فاذا ابطالنا ان يكون للنفس ثبت<sup>٢</sup> انه لعلته . والا كان لقابل ان يقول : هلا خرج عن ان يكون مستحقاً لهذه الصفة للوجهين جميعاً كما قلتم في كونه مدركاً ؟ والاصل في هذا الباب انه اذا ثبت كونه مريداً مع جواز ان لا يكون كذلك على ما تقدم من قبل فقد دلّ هذا<sup>٣</sup> على ثبوت هذه الصفة لمعنى وكما يبطل بذلك ان يكون للنفس يبطل ان يكون لا للنفس ولا لعلته من حيث وجدت فيه امارات اثبات المعاني . وان شئت قلت : لا يخلو كونه مريداً من ان يكون قد حصل مع جواز ان لا يحصل او مع وجوب ان يحصل . فان<sup>٤</sup> كان مع الجواز فهو الذي نقوله وان كان مع الوجوب فاما ان يكون لذاته او لصفة ترجع الى ذاته . فان كان لذاته فهو الذي ابطالنا وان جرى مجرى كونه مدركاً مع كونه حياً لم يصح لانه كان يجب ان يريد فيها لم يزل لثبوت كونه حياً لم يزل . وليس كونه مريداً بمقصود على شرط بتوقت كما نقوله في كونه مدركاً لانه يقف على وجود المدرك وكونه مريداً يقف على صحته<sup>٥</sup> حدوث المراد .

وبعد فكان يجب ان يكون كوننا احياً يقتضى كوننا مريدين وذلك لا يصح وعلى هذا يجد احدنا كونه مريداً كانه من<sup>٦</sup> ناحية الصدر .

وبعد فحال كونه حياً مع كونه مريداً كحالها مع كونه كارهاً فليس بان يكون كونه حياً يقتضى كونه مريداً باولى<sup>٧</sup> من ان يقتضى كونه كارهاً وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً لشي واحد . وبهذا يفارق ذلك<sup>٨</sup> كونه مدركاً لانه صفة لا ضد لها فلم يكن بدّ عند كونه حياً وحضور المدرك وزوال الموانع من ان يكون مدركاً ولم يصح ان يكون على خلافه . وكونه مريداً ليس كذلك فانه غير واجب ان يكون عند حصوله حياً يكون مريداً دون ان يكون كارهاً . ولهذا الجملة اقتضى ان كل صفة كانت

(١) رقى : - تعالى . (٢) قى : ثبت . (٣) ي : - هذا . (٤) ق : فاذا . (٥) ق : -  
صحة . (٦) رقى : في . (٧) قى : اول . (٨) ق : - ذلك .

(١) رى : صح . (٢) ق : مفقود . (٣) ت : ق : جملة .

ارادته تعالى<sup>١</sup> في الجهاد او في محل فيه حيوة لا يصح فليس الا وجودها لا في محل .  
واعلم ان هذه الجملة قد صارت شبيهة<sup>٢</sup> لاقوام .

ففيهم من قال انه<sup>٣</sup> اذا ثبت انه تعالى مرید<sup>٤</sup> ولم يصح ان يكون مریداً للنفس  
ولا لارادة قديمة ولا للنفس ولا لعلّة فلا بد<sup>٥</sup> من ان يريد بارادة حادثة ولا تختص  
به الا بجلولها فيه . فافتضى ذلك ان يكون جسماً ليصح حلول المعاني فيه .

وفيه من قال: اذا ثبت انها وقد وجدت لا في محل لا يصح لفقد الاختصاص  
به تعالى ولان ذلك لو صح<sup>٦</sup> في بعض المعاني لصح<sup>٧</sup> في سايرها فليس الا انه مرید  
لنفسه .

وفيه من قال بالضد<sup>٨</sup> من ذلك فقال<sup>٩</sup> : اذا لم يصح وجود الاعراض لا في  
محل وكان الاختصاص مفقوداً<sup>١٠</sup> فليس الا انه ليس بمرید اصلاً لان ما عدا ذلك  
من الاقسام قد قلم ببطلانه . فعلى هذه الوجوه تقع الشبهة في ذلك .

والاصل في ذلك ان الذوات التي ثبتت بدلالة يجب ان تكون كيفية وجودها  
ايضا بدلالة وعلى هذا كلمنا « المشبهة » فقلنا: لا يصح ان تقاس كيفية وجوده تعالى  
على وجود غيره من الاجسام والاعراض . واذا صح ذلك وكان اثباته تعالى مریداً  
بارادة طريقة الدلالة فكيفية وجود ارادته يجب ان يكون الرجوع فيها ايضا الى الدلالة .  
وقد بينا فيما تقدم انه لا بد<sup>١١</sup> من وجودها لا في محل . واما قياسها على ساير الاعراض  
فخطأ لان الواجب ان يثبت كل شي منها بدليله وعلى هذا لم يصح ان يقاس  
البعض على البعض في كيفية الايجاب . فلا يكون لاحد ان يقول : اذا كانت  
الحركة توجب الحكم لخلها فكذلك الارادة والعلم ويتوصل بذلك الا<sup>١٢</sup> انه يجب ان  
يكون العالم المرید<sup>١٣</sup> جزءاً من القلب بل تختلف حال<sup>١٤</sup> الاعراض ففيها ما يوجب  
الحكم للمحل . وفيها ما يوجب الحكم<sup>١٥</sup> لما المحل بعضه فكذلك الحال في الارادة  
في كيفية وجودها ولولا ان الدلالة قد دلّت على ان وجود غيرها من الاعراض لا  
يصح لا في محل لاجزنا قبل هذه القضية في جميع الاعراض ولكن في كل شي من  
هذه الاعراض لو وجد لا في محل ما يقتضى اما قلت جنسه او قلت جنس غيره  
على ما بين<sup>١٦</sup> في موضعه . ولن<sup>١٧</sup> يثبت مثل ذلك في الارادة لان احكامها التي ترجع  
اليها تثبت وان وجدت لا في محل من ايجابها كون الحي مریداً وتعلقها بالمراد ومضادتها

## باب في أنه تعالى مریداً<sup>١</sup> بارادة حادثة

اعلم ان للكلام في اثباته مریداً<sup>٢</sup> بارادة حادثة طرفاً . فمنها ان نبني على انه حصل  
مریداً مع جواز ان لا يريد وهذه امارة كونه مستحقاً لهذه الصفة لمعنى محدث وذلك  
قد مضى . وقد ذكر وجهاً آخر وهو ان كونه مریداً جهة في وقوع فعله على وجه  
وما حل<sup>٣</sup> هذا المحل فلا بد<sup>٤</sup> من تجدده وهذا يوجب انه لمعنى . وهذا على هذا الاطلاق  
يبطل بالاعتقاد الذي يصير علماً من فعله والجهة فيه كونه علماً بمعتقد ذلك الاعتقاد  
ولم يجب تجدده الا ان يرجع الى انه لا بد<sup>٥</sup> من كون هذه الصفة متجددة لان  
دوامها<sup>٦</sup> يؤذن بان نفس ما هو خبر عن زيد بن عبدالله لا يجوز ان يكون خبراً<sup>٧</sup>  
الا عنه فيفارق الاعتقاد الذي لا يمتنع ان يقال : لا يكون الا علماً وفي هذا رجوع  
الى الطريقة الاولى من بيان تجدد هذه الصفة وجوازها .

واحد ما يدل<sup>٨</sup> على انه مرید بارادة حادثة انه اذا ثبت مریداً وبطل ان يكون  
كذلك للنفس ولعلّة قديمة ولا للنفس ولا لعلّة فليس الا انه كذلك لعلّة حادثة . وبيان  
هذا الوجه انه اما ان تكون هذه الصفة مقصورة على الذات او تستحق<sup>٩</sup> لامر زايد  
على الذات . وقد بطل الاول . والزايد على الذات اما ان يكون موثراً على طريق  
الاختيار او الايجاب . والاول باطل لانه كان يلزم ان لا يصح كونه مریداً  
في حال البقاء وكونه تعالى مریداً بالفاعل هو ابعد . واما الموجب فاما ان تثبت له صفة  
الوجود او لا تثبت . فان لم تثبت كان مریداً بارادة معدومة وفيه من الفساد ما  
لا يخفى لوجوب ان يريد ما لا حصر له ولوجوب ان يريد الشيء يكرهه ولوجوب  
ان لا يكون لكونه مریداً اول ولا بد<sup>١٠</sup> من ان تثبت لتلك العلّة صفة الوجود . ثم اما  
ان يكون عن اول او لا عن اول . وقد بطل ان يريد بارادة قديمة فليس الا ان يريد  
بارادة محدثة .

فاذا صح ذلك قلنا: فكيفية وجودها اما ان يكون فيه تعالى او لا فيه . والاول  
باطل لانه ليس بمحل للحوادث<sup>١١</sup> واذا لم يحل فاما ان يحل غيره او يوجد لا في  
محل وغيره اما ان يكون فيه حيوة او لا حيوة فيه . وقد مضى في غير موضع ان وجود

(١) ق : - تعالى . (٢) ق ي : - انه . (٣) ق : يقال . (٤) ت : مفقود . (٥) ر ق ي :  
الى . (٦) ق : المرید العالم . (٧) ر ق ي : - الحال . (٨) ت ق : - الحكم . (٩) ق :  
نين . (١٠) ر : ان .

(١) رى : مرید . (٢) ق : ذواتها . (٣) ت : خبر (كذا) . (٤) ق : الحوادث .

للكراهة ولا يوجب كون القديم على صفة ليست له فبطل ما قالوه . ولا ينفي بعد ذلك الا ان يدعى فقد الاختصاص وهذا ايضا باطل لانه اذا لم يصح ان يكون غير مرید ولا صح<sup>١</sup> ان يريد لوجه سوى ما ذكرناه . فالقول بانه يزِيل الاختصاص تعود بالنقض على ما دل عليه الدليل . وتبين صحة ذلك انه غير واجب في الاختصاص الا ان يكون هناك حكم يثبت له مع<sup>٢</sup> غيره . فعلى هذا يكون احدنا عالما بعلم وان كان موجوداً في بعضه ولم يقل بانه كان يجب ان يكون موجوداً في كل جز منه لما لم يكن<sup>٣</sup> في الاختصاص ابلغ منه .

وبعد فان احدنا اذا خرج عن ان يريد بتلك الارادة صارت لاجل ذلك مختصة به تعالى لان خلاف ذلك قدح فيما هي<sup>٤</sup> عليه في ذاتها بان لا يريد بها مرید اصلاً فيحل ذلك محل الاجناس التي لا يقدر عليها انه لا بد من قدرته جل وعز عليها فيثبت<sup>٥</sup> بهذه الجملة بطلان ما يقولونه في القدح فيما قلناه من كونه مریداً بارادة حادثة لا في محل .

## باب في بيان أحكام الإرادة

اعلم ان هذا الباب يتضمن بطلان<sup>١</sup> كل ما يُورد علينا في الادلة التي استدللنا بها على بطلان قولهم في كونه مریداً لنفسه لانهم يفزعون فيما يلزمهم الى انه يريد على حد ما يعلم فما يعلم كونه يريد وما يعلم انه لا يكون لا يريد . ويجعلون ارادة ما المعلوم انه لا يقع مرادها يمينا . وكذلك اذا الزمناهم ان يريد الضدين يقولون انه يريد من هذين ما يعلم وجوده دون غيره . وربما جعلوا ارادة الشيء كراهته اما لضده او اذا كانت ارادة للشيء ان تكون جعلوها كراهة له ان لا تكون او اذا اراد ان لا تكون فقد كره كونه فلم يفصلوا بين الارادة والكراهة وجعلوها معنى واحداً . وربما التبس ذلك عليهم بالتمنى والشهوة فتارة يجعلونها كراهة وتارة يجعلونها ببعض هذه الصفات التي تختص بها الاجناس وكما ان هذه الطريقة لم فقد يجعلون تعلق الارادة على غير ما دللت الدلالة عليه فيقولون : يصح ان يريد المرید ان لا يكون كما يريد كونه فيجعلونها متعلقة<sup>٢</sup> بكون الشيء وان لا يكون . فاذا الزمناهم ان يكون تعالى مریداً لهذه المرادات التي لم توجد يقولون : يريد ان لا يكون . فصار تحقيق الخلاف بيننا وبينهم في موضعين . احدهما في بيان جنس الارادة . والثاني في كيفية تعلقها وجنسها عندنا مخالف للكراهة والتمنى والشهوة وتعلقها انما هو على طريق<sup>٣</sup> الحدوث وتوابعه ومخالف القدرة التي لا تتعلق الا بالحدوث نفسه . ومخالف العلم الذي يتعلق بكل وجه من الوجوه . ومخالف الشهوة التي لا تعدى المدركات . واما التمنى فيرجع به الى القول المخصوص .

ولو ثبت جنساً على ما يقوله « ابو هاشم » لحل محل الاعتقاد في تعلقه بكل الوجوه . والذي يبطل ان يكون جنس الارادة جنس هذه المعاني ما قد ثبت من<sup>٤</sup> ان احدنا يفصل بين كونه مریداً او كارهاً باشد<sup>٥</sup> من فصله بين كونه مریداً وبين كونه معتقداً . فاذا ثبت ان الارادة تخالف الاعتقاد فبان يجب ذلك في الكراهة احق لا سيما والارادة والاعتقاد يصح اجتماعها ولا يصح اجتماع الارادة والكراهة . وهكذا القول<sup>٦</sup> في كونه مریداً ومشتبهاً وعلى هذا يريد ما لا يشبهه كالدوا الكريه ويشتهي ما لا يريد كالصائم لا يريد الاكل وهو مشتبه له . وفيه وجوه اخر مذكورة

(١) رفقى: ابطال - (٢) ر: الزمانم - (٣) رفقى: طريقة - (٤) ي - من - (٥) رفقى: الحال .

(١) ر: يصح - (٢) رفقى: لا يثبت مع - (٣) ي: يمكن - (٤) ت - هي - (٥) ي: ثبت .

في موضعها<sup>١١</sup> واما التمني فيرجع به الى القول بخصوص فاين هو من الارادة ولو ثبت معنى لما كان بينه وبين الارادة نسبة . فان التمني يصح تعلقه بالماضي والباقي وغيرهما وليس هذه حال الارادة فنبت جنسها على التفصيل .

فاما القول بانها تطابق العلم فيعيد<sup>١٢</sup> لان احدنا يريد ما المعلوم انه لا يقع على حدة ما يريد ما<sup>١٣</sup> المعلوم وقوعه ولا يفصل بين حالتيه . وعلى هذا لو اراد من نفسي ان يقوم والمعلوم ان احدهما من الذي يقوم لما فصل بين كونه مريداً من احدهما وبين كونه مريداً من الاخر . ولو كان الامر على ما قالوه لوجب وقوع الفصل كما يقع بين كونه مريداً ومشتهياً وفي علمنا تفقده هذا<sup>١٤</sup> الفصل دليل على انه يصح ان يريد ما المعلوم انه يقع وانه لا يقع على سوا . واما القول بانها لا تتعلق بان لا يكون كتعلقها بان يكون فهو لانها لو تعدت الوجه الواحد لم يكن هناك ما يوجب الحصر فيحل محل الاعتقاد او محل التمني ان كان جنساً يرأسه وهذا يوجب صحة ارادة الماضي والباقي والقديم ولا شبهة في امتناع ذلك .

وبعد فالارادة تؤثر في المراد ضرباً من التأثير اما على التحقيق او التقدير ونعني بهذا انه قد يريد فعل الغير ولا يتأتى منه ايقاعه على وجه ولكنه يقدر انه لو كان مقدوراً له لصح<sup>١٥</sup> منه ان يوقعه على وجه فاذا كانت مؤثرة على هذا الحد فيجب ان لا تتعدى<sup>١٦</sup> طريقة الاحداث وان تجرى مجرى القدرة . فاما انها كراهة لصد ما اريد حتى تكون ارادة الشيء كراهة فقد ذكر وجوهاً .

اولها انه لو كانت<sup>١٧</sup> ارادة الشيء كراهة لصدته لتعذر فينا ان نريد الضدين على التحيز على ما نعلمه من حال احدنا في ارادته من غيره الصلاة في بقاع المسجد والخروج من بابي داره الى ما شاكل ذلك . وانما اوجنا انه كان يتعذر ان يريد هذين<sup>١٨</sup> الضدين لما قد عرفنا انه يتعذر ان يريد الشيء ويكرهه . فلو كانت ارادة الشيء كراهة لصدته لوجب فيما اراده ان يكون قد كرهه وهذا اذا اراد الضدين فانه يارادته لاحدهما قد كرهه الاخر . فاذا اراد الضد الاخر<sup>١٩</sup> فقد صار مريداً له كارهاً وهذا لا يصح . فصارت صحة ارادته للضدين توذن بان ارادة الشيء لا تكون كراهة لصدته . وكذا يدل على ذلك<sup>٢٠</sup> يدل<sup>٢١</sup> على ان ارادتي الضدين لا تتنافيان . ومنها انه قد ثبت في الارادة انها قد تتعلق بالشيء على وجه التفصيل وانها لا

(١) رت قى : موضعه . (كذا) - (٢) ي : - ما . - (٣) ت : هذه (كذا) . - (٤) ت : يصح . - (٥) ت : يتعدى . - (٦) ر : كان . - (٧) ت : هذين . - (٨) ت : - فاذا اراد الضد الاخر . - (٩) ر قى : هذا . - (١٠) ق : ليدل .

تتعدى المراد الواحد ولا الوجه<sup>١</sup> الواحد لمثل ما نقوله في العلم وما حل هذا المحل من المعاني المتعلقة فلا يصح ان يتعلق بازيد من شيء واحد . والقول بانها<sup>٢</sup> تتعلق يكون الشيء ان يكون وبضده ان لا يكون يقتضى تجاوزها في التعلق للشيء الواحد مفصلاً وهذا باطل . وان شئت اوردت ذلك على وجه آخر وهو ان كراهة هذا الضد لو كانت<sup>٣</sup> معنى مفرداً لكانت مخالفة لارادة<sup>٤</sup> هذا الضد فالذات الواحدة لو كانت ارادة للشيء كراهة لصدته لاقتضى ذلك ان تكون بصفة معنيين مختلفين وهذا يوجب كونها مختلفة لنفسها .

ومنها انها لو تعلقت بالشيء على انها ارادة وبضده على انها كراهة لاقتضى ان يكون لها ضربان من التعلق متعلق باحدهما ان يكون وبالآخر ان لا يكون . وهذا لا يصح لان ما لها من تعلق الارادات يوجب ان تكون لها صفة ترجع الى ذاتها وتعلق الكراهة يوذن بصفة زائدة على تلك الصفة لانه غير جاز في المعنى الواحد ان يتعلق بضريين<sup>٥</sup> مختلفين من التعلق لما كان كل واحد من هذين التعلقين ينسب عن صفة على حدة . فاذا كان هذا لا يصح ثبت انها اذا تعلقت بالشيء وبضده فيجب ان تتعلق بهما على وجه واحد فهو ان تكون ارادة لها او كراهة لها فاما ان تكون ارادة لاحدهما<sup>٦</sup> او<sup>٧</sup> كراهة للاخر فلا يصح لما ذكرناه .

ومنها انه<sup>٨</sup> لو كانت ارادة الشيء كراهة لصدته وكراهة الشيء ارادة لصدته للزم ان يكون مريداً للضدين في حال واحد وقد ابي القوم ذلك . وانما يجب هذا لانه اذا اراد الضد الاول فقد كره الضد الثاني وكراهته للصد الثاني يقتضى ارادته للصد الثالث فيقتضى ذلك ان يكون مريداً للتالث والاول . وقد شبه ذلك بالقيام والقعود والخروج ويمكنك تشبيهه<sup>٩</sup> بالالوان المتضادة وبغيرها .

ومنها انه كان يجب ان يكون مريداً كارهاً لشيء واحد . وبيان هذا هو فيما له ثلاثة اضداد . فاذا اراد الاول فقد كره الثاني وقد يصح ان يريد الاول ويكره الثالث فمن حيث اراد الاول فقد صار الثاني مكروهاً ومن حيث كره الثالث فقد<sup>١٠</sup> صار الثاني مراداً فيقتضى ان يكون مريداً للتالث كارهاً له وهذا باطل .

ومنها انه كان لا يصح ان يريد الله من العباد التوافل لانه يارادته لها قد صار كارهاً لصدتها وضدتها ربما كان حسناً مباحاً وكراهته للحسن قبيحة . وكذلك

(١) ق : للوجه . - (٢) ت : يانه . - (٣) ق : لكراهة . - (٤) ر قى : ضريين . - (٥) ت : لاحد . - (٦) ر قى : و . - (٧) ق : انها . - (٨) ت : تشبه . - (٩) ق : قد .



الحال في احدنا اذا اراد من غيره النافلة لانه كان يجب ان يكره ضدها وهذا يقتضي ان لا تفترق الحال بين ارادة الواجب وبين ارادة النافلة. فاذا ثبت ان بينهما فرقا دل على انه في الواجب يكره ضده وليس كذلك في النافلة. وقد يُمكنك تصوير هذا في واجبات قد خيّر احدنا بينها فلو كان بارادة البعض يكره الباقي لكان قد كره الواجب. ألا ترى انه قد تكون هذه الواجبات الخير فيها متضادة كما نقول<sup>٥</sup> في الصلاة في زوايا المسجد او ما شاكل ذلك. وعلى هذه الطريقة قد يجب الشيء ولا ضده له فيراد ولا ضده له فيكره وقد يكون له اضداد ولا يخطر للمريد على بال فكيف يكرهها وكل هذا ساقط. واذا ثبت ان ارادة الشيء لا تكون كراهة لضده فقد دل هذا على انها ليست كراهة لضده على الوجه الذي تناوله<sup>٦</sup> الارادة ولا على ضده ذلك الوجه فلا يصح لهم ان يقولوا انها كراهة له<sup>٧</sup> ان لا يكون.

ثم ذكر في افساد قولهم ان الارادة والكراهة يتعلقان على الوجه المعلوم انه كان يجب في كل الوجه المعلوم ان تمكن ارادتها او كراهتها وهذا يؤذن بصحة ارادة القديم ان يكون قديماً والعرض عرضاً والجسم جسماً وكل هذا باطل.

وذكر ايضا انه كان يجب اذا اردنا كون الشيء وصار ذلك كراهة ان لا يكون ضده وكانت كراهة ان لا تكون ارادة ان يكون هذا الضد ان يكون مراداً مكروهاً. وقد مضى ذكر ذلك فصح بهذه الجملة انها لا تناول النفي ولا الصفات الواجبة وانها لا تتعدى طريقة الاحداث. ومتى وجدت ولا حادث كما نقوله في الارادات التي لا مراد لها فذلك لتصور المريد بها صحة حدوثها على ما يقوله في ارادة «البغدادى» للبقا وعلى هذا لو لم يعتقد صحة حدوثه لما امكن ان يريد فصح ما قلناه.

يتلوه ان شا الله باب في بيان ما يريد القديم تعالى<sup>٨</sup> من فعله وفعل غيره.

والحمد لله رب العالمين وصلّى الله<sup>٩</sup> على رسوله<sup>١٠</sup> محمد النبي وعلى آله وسلم تسليماً<sup>١١</sup>.

## السفر<sup>١٢</sup> السابع من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وهو<sup>١٣</sup>

من جمع الشيخ ابى محمد الحسن بن احمد

بن متويه رحمه الله جميعاً سبحانه وتعالى<sup>١٤</sup>

(١) ي : نقوله . - (٢) قى : تناولته . - (٣) ق : له . - (٤) ر قى : - تعالى . - (٥) ق : صلواته . - (٦) ق : - رسوله . - (٧) رى : - تسليماً ؛ ق : عدد ما ذكره الذاكرون وفضل عن ذكره الغافلون وسلامة .

(٨) رت ي : - السفر . - (٩) ر : - وهو . - (١٠) ر : - جميعاً سبحانه وتعالى .

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . اللّٰهُمَّ بَكَ اسْتَعِیْنُ<sup>(١)</sup>

### بَابٌ فِی بَيَانِ مَا يَرِيدُهُ<sup>(٢)</sup> الْقَدِيمُ مِنْ فِعْلِهِ وَفِعْلٍ غَيْرِهِ

- اعلم انه لا تعدوا الافعالُ احد امرين . اما ان تكون واقعة منه تعالى او من غيره . فافعاله اجمع يجب ان يريدها اذا كانت مما يتعلّق بها غرض يخصّها مبتدأة كانت او مسببة . والذي يخرج عن ذلك هو الارادة لانها تفعل تبعاً لغيرها . اما وجوب ان يريد ساير افعاله فلأنا قد عرفنا ان العالم بما يفعله اذا فعله لغرض يخصّه لا بدّ من ان يريد متى كان محلاً بينه وبين الارادة . والحكم في ذلك معلوم<sup>(٣)</sup> وانما القول في تعليقه . وقد مضى ان العلة هي هذه الاوصاف التي ذكرناها .
- وبعد فافعاله كلها يقع حكمه ولا يقع كذلك الا بالارادة التي تخصّها بوجه دون وجه . فاما الارادة فانها تقع على سبيل<sup>(٤)</sup> التبع المراد . وكذلك فهي من حيث كانت جهة للفعل تصير كجزء من الفعل فلا يحتاج الى افراده بارادة اخرى . وعلى هذا تراعى حالها بحاله فتى كان ملجأ اليه كان ملجأ اليها ومتى كان مختاراً في المراد فكذلك حاله في الارادة فتراعى حالها في الداعي بحاله . ومعلوم انه لا يجب في المريد ان يريد ارادته ولا تقع شبهة في ان احدنا لا يريد ارادة نفسه كما يريد المراد وان كان في « شيوخنا » من لا يعلل ذلك ويذكر الحكم فيه مطلقاً . وفيهم<sup>(٥)</sup> من يعلله بما ذكرناه . وانما يقع الكلام في ان<sup>(٦)</sup> الكراهة هل تجرى مجرى الارادة في انها لا تراد ايضاً ؟ وقد ذكر في الكتاب<sup>(٧)</sup> انها كالارادة في انه تعالى لا يجب ان يريد<sup>(٨)</sup>ها . واختلف كلامه رحمه الله في الدرس فتارة مال الى انها كالارادة من حيث تقع تابعة للمكروه كما تقع في الارادة تابعة للمراد فما اقتضى ان لا تريد<sup>(٩)</sup> الارادة يقتضى مثله في الكراهة . ولا يمكن ان يقال : هلا ارادها لان ما يفعله من تعريف القبيح والزجر عنه انما يتم بالكراهة فيجب ان يريد<sup>(١٠)</sup>ها لان هذا يوجب مثله في

(١) رى : - اللهم بك استعين . - (٢) ق : فيها يريد . - (٣) رى : طريق . - (٤) ت : - ان . -

(٥) ر : الكتب . - (٦) ي : انه تعالى يجب ان لا يريد . - (٧) رت : تراد .

الارادة . وربما كان يقول انه يجب ان تكون الحال في الكراهة مخالفة للحال في الارادة . والى هذا اشار في الكتاب حيث لم يستثن من جملة افعاله الا الارادة . ووجه هذا هو ان الكراهة لا تقع تابعة للمكروه من حيث انها لا تتعلق الا بفعل الغير فانه تعالى لا يكره شيئاً من افعال نفسه . واذا كان هذا حكم الكراهة فقد جرت مجرى الافعال المنفصلة التي يجب ان يريد بها وفارقت حالها حال الارادة . ولكن على هذه الطريقة يلزم في الارادة التي تتناول فعل الغير ان يريد بها تعالى ولسنا نفصل بين الموضوعين فيجب ان نتأمل هذه الجملة .

فاما السؤال الذي اورده في السبب والمسبب ان يقول القائل : كيف يوجبون ان يريد القديم افعاله لكونه فاعلا لها مع العلم بها وكونه مخالفاً<sup>١</sup> بينه وبين الارادة ؟ وقد عرفتم ان احدنا قد يفعل السبب ولا يريد مسببه مع علمه به . فهلا جاز مثله في القديم تعالى ؟ ولان جاز هذا الفعل لتجوز ان لا يكون تعالى مريداً وان كان احدنا لا بدّ فيه من هذه<sup>٢</sup> الصفة .

والجواب ان احدنا انما لا يريد هذا المسبب لان غرضه مقصور على السبب او على احد مسببي السبب ولا طريق له الى ان يفعل هذا المسبب من دون السبب . فلم يجب ان يريد هذا المسبب الثاني لا محالة . واما القديم جل وعز فمن حيث يقدر على فعل مثل هذا المسبب في الغرض المقصود اليه من دون هذا السبب وجب اذا فعله ان يكون مريداً له ليصير حكمةً وحسناً والا صار يفعله للسبب عابثاً . تعالى عن ذلك .

فان قيل أفما يريد الله<sup>٣</sup> تعالى من افعاله يريد احداث كل جز منه او يريد ايقاع الفعل على وجه ؟

قيل له اما ما يتجرّد حدوثه فلا بدّ من ان يريد احداث كل جز منه<sup>٤</sup> . واما ما يقع على وجه فقد يتفق ذلك في جملة افعال قائما يريد ان يحدثها كلها على وجه لانه لا يكون لها<sup>٥</sup> حكم الا عند الانضمام والاجتماع . فاما ان يريد ان يحدث كل جز منها على وجه فيعيد<sup>٦</sup> فيما حل هذا المحل نحو كون الكلام امرأ او خبراً الى غير ذلك . وقد يتصور في الفعل الواحد وقوعه على وجه دون وجه على ما يفعله تعالى من ايجاب قدرة او علم او غيرها في احدنا لانه قد يقع على وجه يحسن وعلى وجه يقبح فلا يتميز أحدهما من صاحبه الا بالارادة فصار ذلك يتأتى في

(١) رى: محل . (٢) ت : - هذه . (٣) رث : - الله . (٤) ت : - منه . (٥) رقى : له . (٦) رث : فيعيد .

الجز الواحد من الفعل وفي جملة الافعال . وما كان قد اراد احداثه على وجه فقد كفّت هذه الارادة واغنت عن ارادة احداثه لان ارادة احداثه على وجه يتضمن<sup>١</sup> ارادة احداثه . فعلى هذه الجملة يجرى القول<sup>٢</sup> فيما يريد تعالى من افعال نفسه .

فاما افعال غيره فما حصلت فيه اماراة الارادة يريد نحو الامر والترغيب وما شاكلها لانه لا يصير كذلك الا وهو مريد<sup>٣</sup> له . وقد الحق بذلك في الكتاب ما يلجى اليه ويصلح ان يكون مثاله الموجود ما يحصل من اضطرار<sup>٤</sup> الجائع الى تناول المبيته وغيرها وان كان لا يكاد يستعمل ذلك الا في العاقل كما لا يستعمل الاغرا الا فيه . ولعل الاقرب انه لا وجه لاجله يريد الفعل الملجأ اليه وانما يريد اسباب الاجبا فيقع الفعل عندها لا محالة . وفي ارادته للفعل الملجأ اليه لا بدّ من وجه زايد وذلك مفقود اذ لا يمكن بيان غرض فيه وليس هو من الباب الذي يفعل السبب<sup>٥</sup> فيريد<sup>٦</sup> مسببه لا محالة لان فعل الملجأ منفصل من فعل الملجى . ولهذا قد نوجد ما هو سبب الاجبا وتتغير حال الملجأ فلا يقع منه ما الجى اليه لتغير دواعيه . وليس هذه حال السبب والمسبب . ويبين هذا انه لو ظهر للواحد منّا السبع لكان يصير ملجأ وانما يصير ملجأ لظنه او لعلمه ضرورة انه يضربه فقد يكون سبب هذا الاجبا من قبله تعالى فاذا عدا هارياً على الشوك او على زرع غيره فافسده لا يقال ان ذلك بارادة من الله تعالى . فكذلك الحال في مسيلتنا .

فاما المباح فلا يريد تعالى ولا يكرهه لما لم تكن لفعله مزية<sup>٧</sup> على تركه فلو اراده لصارت ارادته باعثة لنا على الفعل ولو كرهه لضررنا<sup>٨</sup> فينا عن فعله وعلى هذا لم يأمر به ولم ينه عنه . وهذا ظاهر اذا لم يكن فيما يجرى مجرى المباح ما هو مستحق . فاما اذا<sup>٩</sup> ثبت فيه وجه من وجوه الاستحقاق جاز ان يريد تعالى وهذا هو كالاكل والشرب ونحوهما من فعل اهل الآخرة في الجنة لان «مشايخنا» اختلفوا . فابي «ابو علي» ان يكون الله تعالى<sup>١٠</sup> مريداً له وقال ان<sup>١١</sup> قوله «كَلْبُوا وَأَشْرَبُوا»<sup>١٢</sup> هو اباحة لا امر<sup>١٣</sup> وقاس ذلك على ما يقع من اهل الدنيا . والاولى ما اختاره «ابو هاشم» من انه تعالى<sup>١٤</sup> يختاره<sup>١٥</sup> لانه قد حصل في ذلك في الآخرة من الغرض ما لا يحصل في الدنيا وهو انه يستحق الثواب على ابلغ ما يكون ومضى علم اهل الجنة ان الله تعالى قد اراد اكلهم وشربهم كان ذلك<sup>١٦</sup> ادخل في سرورهم فصح ان يريد .

(١) ق : تفستت . (٢) ي : - القول . (٣) ق : ي : اضطراره . (٤) ر : - رقى : ويريد . (٥) ت : فاذا . (٦) رقى : - تعالى . (٧) ت : ق : - ان . (٨) سورة البقرة ٢ آية ٥٧ . (٩) ت : - تعالى . (١٠) رقى : يريد . (١١) ت : - ذلك .

فأما ما سأل نفسه عنه من أنه تعالى خلق الخلق ليتنفع به فكيف لا يريد انتفاعهم؟

فالجواب عنه ظاهر لأنه صلح أن يخلق الأشياء المنتفع بها على وجه يحسن وعلى وجه يقيح فأنما<sup>١١</sup> يحسن بأن يخلقها لهذا الغرض فأراد خلقها على هذا الوجه. وأما انتفاعهم به فهو أمر منفصل فلا يجب أن يريد<sup>١٢</sup> كما أن من أعد لغیره طعاماً فقد اتخذ للانتفاع به ولا يجب أن يريد أكلهم إذا أكلوا. فكذلك الحال في مسيلتنا.

فأما المعاص فلا يريدتها تعالى بل يكرهها. أما كراهته لها فلما ثبت من النهي والزجر والتهديد وغير ذلك وعلى هذا نقاه عن نفسه بقوله: «وَأَفْهٌ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»<sup>١٣</sup> ولا يرضى لعباده الكفر «وَمَا آتَى اللَّهُ بِرَيْدٍ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ وَاللَّعَالَمِينَ»<sup>١٤</sup> إلى غير ذلك. وكما بين هذا بين أنه يريد من العباد ما لم يقع كقولهم «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>١٥</sup>. وإنما خالفت «المجبرة» فيه جزياً منها على اعتقادها أن هذه الكائنات حدثت من جهته تعالى. ولو كان كذلك لكان مريداً لها لا محالة. تعالى عن ذلك. فأما أنه لا يجوز أن يريدتها فلما ثبت أن إرادة القبيح قبيحة منأ. والعلم بذلك ضروري إذا زال اللبس ووجوه الشبهة لانا عند علمنا بكونها إرادة للقبيح نعلم قبحها ضرورة وإن لم نعلم أمراً سواه. فما يقف عليه العلم بقبحها يجب أن يكون هو المؤثر في قبحها كما نعلم في سائر المقبحات وإذا ثبت أن المؤثر ما ذكرناه من كونها إرادة للقبيح حملنا عليه ما عداه من الإرادات لوقوع الشركة في العلة.

فإن قيل يقع العلم بالإرادة مستدلاً عليه فكيف<sup>١٦</sup> يدعى الضرورة في حكم من أحكامها؟

قيل له قد يقع العلم على طريق الجملة بالإرادة وهو فيما يتعلق بنا وما يحدث من جهتنا لأنه لا بد من أن نعلمه جملة ليصح أن نثبت لنا العلم بقبح بعض أفعال وحسن بعضها لأن ذلك فرع على العلم بذاته. فكل ما يتجدد عن قسودنا ودواعينا يكون العلم به على سبيل<sup>١٧</sup> الجملة ضرورة وعلى هذا نجد أحدنا لتأخيه صلبه مزية

(١) رق: (أنا - ٢) ت: يريد - (٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٠١ - (٤) سورة آل عمران ٣ آية ١٠٤ - (٥) رى: العبادة - (٦) سورة الطاريات ٥٦ آية ٥٦ - (٧) ت: فيكف - (٨) رت: بالحدث ١: و بما يحدث - (٩) ي: فكلمها - (١٠) رق: طريق.

على سائر التواحي وذلك علم بوجود الإرادة فيه على وجه<sup>١٨</sup> الجملة. وقد نعلم الإرادة من غيرنا عندما تأمرنا به كما يجب أن نعلم العلم من غيرنا عندما تأمره به<sup>١٩</sup> على ما مضى في باب الصفات فثبت صحة ما قلناه. فإذا ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح صح أنه لا يريد<sup>٢٠</sup> أيضاً لأنه يعود إلى أنه فاعل للقبيح وذلك لا يصح. واحداً ما يدل على قبح إرادة القبيح ما قد عرفنا أن الأمر بالقبيح قبيح والذي يؤثر في ذلك هو<sup>٢١</sup> الإرادة حتى أنها موجبة لكونه أمراً وبهذا تفارق القدرة على القبيح والعلم بالقبيح لأنها به<sup>٢٢</sup> مصححان للأمر. وإن كان قد اعتمد في الكتاب لفظ التصحيح والصحيح ما قلناه. فإذا كان الأمر بالقبيح قبيحاً والإرادة توجبه وجب قبحها أيضاً وجرت مجرى السبب الذي يوجب القبيح لأنه يقبح لا محالة. فكذلك يجب في الإرادة.

وقد<sup>٢٣</sup> أورد وجهاً آخر دالاً به<sup>٢٤</sup> على أن إرادة القبيح تصح على كل حال فقال: لو كان فيها ما يحسن لما أمنا<sup>٢٥</sup> أن يكون تعالى مريداً للقبيح<sup>٢٦</sup> وهذا إذا أورد<sup>٢٧</sup> على «المجبرة» يرتكبه. وإنما لا يرتكبه ذلك في الأمر وعلى أنه ليس في هذا دلالة على أن إرادة القبيح لكونها إرادة القبيح تصح وليس فيها أورد<sup>٢٨</sup> أكثر من أنه تعالى لا يريد القبيح وقد لا يريد تعالى كثيراً<sup>٢٩</sup> مما هو حسن كالمباح وغيره فزوال إرادته له وامتناعها لا يدل على أنها تصح لكونها إرادة للقبيح فاتها قد تصح وإن كانت إرادة للحسن فنعمند ما تقدم وهذا كله في أفعال المكلف. فأما من ليس بمكلف فلا يصح أن يريد تعالى فعله ولا أن يكرهه لأنه ليس في واحد من هذين فائدة وهذا كفعل السامى والبهيمة والصبى ومن يجرى مجراه ولا يريد حال فعل هو لأي على حال الفعل المباح الواقع من المكلف. فإذا لم يجوز أن يريد ذلك ولا أن يكرهه فأولى أن يكون ذلك في فعلهم. فإن أمكن تقدير وقوع اللطف بإرادته أو كراهته جاز<sup>٣٠</sup> أن يريد.

فأما وقت إرادته تعالى لفعل نفسه فيجب أن ينتظر. فإنه إذا كان مبتدأ أو متولداً لا يتراخى عن السبب فلا بد من إرادته<sup>٣١</sup> في حاله لأن تقديمه للإرادة يجعلها عزماً وهذا غير جائز عليه. فإن الوجه في حسن تقديم المرید للإرادة هو لتعجيل السرور أو لتوطئ النفس وإن كان «أبو علي» قد زاد وجهاً آخر وهو

(١) ق: جهة - (٢) ت: - (٣) ت: يريد - (٤) ت: ق: - (٥) رقى: - (٦) ت: - (٧) ت: - (٨) ت: دالا - (٩) ق: اثبتنا - (١٠) ق: - القبيح - (١١) رت: أورد - (١٢) ر: أكثر - (١٣) ق: ي: أن يريد.

## باب في اختلاف الأسماء على الإرادة وما يجوز فيه تعالى

التقصّد بهذا الباب انا اذا تكلمنا « المجبة » في الايات التي وردت في القرآن متضمنة لنفي كونه محباً للقبیح وراضياً به فيجب ان يكون في ذلك دلالة على انه لا يريد القبایح لان فائدة الكل واخذة فالحجة هي الارادة لانها لو كانت معنى سواها لصح وقوع الانفصال فيها . ولان اللفظتين لو اختلفت فايدتهما لصح الاثبات باحدهما والنفي بالآخر ولا شيء يقول القائل : « انى احبه » الا ويصح ان يقول : « اريده » وهذا مستمر في الافعال المرادة وانما تخرج عن ذلك الحجة المتعلقة بالاشخاص وذلك مجاز لحذف ذكر المحبوب . فيقول : « احب فلانا » يريد به : « اريد » منافعه خالصة » ويقول : « احب جاريتى » اى « اريد » الاستمتاع بها » و « فلان » يحب الله » اى يريد « طاعته وتعظيمه » . وعلى هذا لو قال : احبه ولا اريد شيئا مما ذكرنا لعدّ مناقضاً وليس يجب اذا استعمل لفظ الحجة مجازاً في موضع ان يصح « استعمال لفظ الارادة فيه لان المجاز يقرّ حيث ورد ولا تستعمل فيه طريقة القياس . فهو نظير استعمال الغايط في الكناية عن قضا الحاجة وبدلاً من ذلك لا تستعمل في الكناية عن قضا الحاجة المكان المطمئن » وان كان معناها سوا في اللغة وكما انها اذا تعلقت بالاشخاص كان مجازاً . فكذلك اذا اطلقت في معنى الشهوة كانت « مجازاً » .

فاما المشية فالامر في انها والارادة سوا اظهر لان ما ذكرناه من الشبهة يتعذر ايرادها هاهنا .

واما الاختيار فتارة يستعمل في الفعل المراد متى وقع لا على طريق الالجا والحمل وتارة في نفس الارادة فلا بد من ان تكون هي والفعل جميعاً من قبل « واحد وان لا يثبت الجا وحمل . وقد يستعمل على طريق التجوز في فعل الغير والحال في الايثار يجرى مجرى الحال في الاختيار في صحة استعماله « على الوجهين وفي صحة التجوز به في فعل الغير .

التحفظ من السهو ولكن ذلك عندنا لا يصح . فاذا كان هذا فيه تعالى لا يصح لم يجز ان تقدم ارادته لفعله المتبدا والمسبب الذى لا يتراخى عن السبب يجرى هذا المجزى . وقوله في الكتاب يريد في حال السبب فذلك لانه واقع في حال وقوع السبب . فانما اذا تراخى المسبب عنه فكلام « ابي هاشم » مختلف فيه على ما حكى في الكتاب فمرة توجب ارادته عند وجود المسبب من حيث انه كفعل مبتدا لانفصاله عن السبب وتراخيه عنه ومرة قال : بل « يجوز ان يريد في حال السبب لانه في حكم الواقع . فالصحيح « الاول » .

فاما الثواب والوعود ففي « اصحابنا » من كان يقول انه تعالى يريد في حال التكليف والايلام على ما يحكى عن « الاخشيدية » « ظناً منهم انه لا يصير التكليف حسناً من دون هذه الارادة وكذلك الايلام » . وقد ذكرنا انه اذا قدم الارادة فقد صار عابثاً ولأجل ذلك منعنا من جواز العزوم عليه تعالى وقد يحسن اذا اراد تغريض المكلف للثواب . وتغريض المولى للوعود بما يفعله « من الالم والتكليف فكيف تجب ارادته للامر من قبل « وقوعها » ؟

فاما فعل غيره . فانما يريد « بامر به ولا بد » من تقدم هذه الارادة لفعل المكلف . وبين هذا انه لا يصير امراً الا بالارادة والامور « به . فلا بد من تقدمها وعلى هذا يصير داعيه لنا الى فعل الطاعات وحق الدواعى ان تقدم فصار حال فعل غيره بالعكس من حال فعله » .

فاذا قيل لنا : فهل يحسن ان يريد فعل المكلف في حال وجوده وهل يحسن تقديمه لارادة من فعل نفسه ؟

فالذى اجاب به في الكتاب ان هذا انما يحسن « متى تصوّر فيه لطف » فان ثبت ذلك حسن والا لم يحسن وعلق القول في ذلك . والاقرب في الموضوعين انه اذا لم يحصل « الغرض المقصود بتقديم الارادة صارت عبثاً وانما يكون لطفاً بعد ثبوت كونه حسناً فيبعد تصوّر اللطف فيه والله اعلم .

(١) ح : - بل . - (٢) ق : - والصحيح . - (٣) هـ الاخشيدية « هي اصحاب لابن الاخشيد .  
(٤) ق : الايام . (٥) ق : فعله . - (٦) ر : من قبل . - (٧) ق : يريد ما هـ : فانما يريد ما يأمر به . - (٨) ق : بارادة المأمور . - (٩) ح : من حاله في فعله . - (١٠) ق : يحسن منه . - (١١) ت : حصل .

(١) ق : ح : المعلقة . - (٢) ت : - اريد . - (٣) ر : احب . - (٤) ق : فلانا . - (٥) ق : يريد . - (٦) ق : يصح . - (٧) ت : الملبان . - (٨) ق : كان (كذا) . - (٩) ق : قيل . - (١٠) ت : الاستعمال .

واما النية فرمما كانت متقدمة وربما كانت مقارنسة وعلى كلى الوجهين تكون نية لكنها تجمع الى ذلك ان تكون والمنوى من فعل<sup>١١</sup> فاعل واحد وان ثبتت طريقة الاختيار فيها . ثم لا يكاد يستعمل في الغالب الا فيما به يقع الفعل على وجه دون ما كان اراده للحدوث والا فيما كان مفيداً للضمير فيه لانه لا فرق بين ان يقال : في نيتي كذا وبين ان يقال : في ضميري كذا . وعلى هذا لا يستعمل في الله تبارك وتعالى ذلك .

واما العزم فلا بد من كونه متقدماً وان يكون والمراد المعزوم عليه من فعل فاعل واحد . وان يثبت مختاراً فيها جميعاً وان يكون مبتدأ او متولداً لا يترأخى عن السبب ولاجل ثقته بها لم يصح في الله تعالى . وقد تكون الارادة غضباً اذا كانت ارادة<sup>١٢</sup> لتزول المضار بالغير ويراد به اذا وصفنا الله تعالى صح<sup>١٣</sup> ان يريد انزال الضرر بالمغضوب عليه من جهته في الدنيا و<sup>١٤</sup> ما كان من فعلنا .

فاما العقاب فلا يصح تقدم ارادته تعالى له وقد يستعمل في كراهة وصول الخير اليه<sup>١٥</sup> الذي هو التعظيم الى من غضب عليه .

واما البغض فانه تعالى يوصف بذلك وان لم يصف هو به نفسه<sup>١٦</sup> الا في قوله « وَمَا قَلَى »<sup>١٧</sup> والحال فيه قريبة من الحال في الغضب فاذا قيل في احدنا انه يبغض فلاناً فانما يراد به ما ذكرناه . فان اضيف الى الله تعالى فانما يراد اولياه او بكره طاعته وتعظيمه .

واما الرضى فانه يتعلق بفعل الغير اذا وقع على ما اردناه ويكون متقدماً ويجب ان يكون من فعل الرضى بها ولا بد من ثبوت الاختيار فيها . واختلف « شيوخنا » في انها اذا اضيفت الى الفاعل هل يفيد مثل<sup>١٨</sup> ما يفيد اذا اضمنا الى الفعل ام لا فيسوى « ابو على » بين الموضعين . وقال ان الرضى عن الفاعل رضى بفعله ولولا ذلك لصح ان يرضى افعاله جل وعز ولا يراضى<sup>١٩</sup> عنه . وقال « ابو هاشم » بل اضافته الى الفاعل يفيد طريقه التعظيم دون اضافته الى الفعل وعلى هذا يوصف المؤمن بانه مرضى وان كانت من افعاله معاصي هي صغائر وانما لم<sup>٢٠</sup> يصح في الله تعالى لان طريقة الرضى عنه هي طريقة الرضى بفعله فلم يقع الانفصال . وليس كذلك حال<sup>٢١</sup> ما<sup>٢٢</sup> ذكرناه .

واما القصد فهو ارادة<sup>٢٣</sup> من فعل القاصد والمقصود اليه ايضا فعله ولا بد من

مقارنتها او ان يجرى هذا الجرى ولا تعلق<sup>٢٤</sup> بفعل الغير اصلاً فلهذا يصح في الله تعالى هذا الوصف .

وذكر في اخر<sup>٢٥</sup> الباب الطاعة لاجل انها<sup>٢٦</sup> انما تكون طاعة لموافقتها لارادة المطاع وان اختلف « شيوخنا » في ان الرتبة بين المطيع والمطاع<sup>٢٧</sup> تعتبر<sup>٢٨</sup> في عرف اللغة او في اصلها<sup>٢٩</sup> . ففيهم من قال ان<sup>٣٠</sup> تعتبر في اصلها كالامر لان الرتبة فيه لغوية . وفيهم من قال : لا تعتبر في اصل اللغة وانما تعتبر في عرفها فعلى ذلك يقال :

« اطاع الشيطان » وصح ان يصف<sup>٣١</sup> تعالى نفسه اذا فعل ما اراده غيره بالطاعة كما قال : « ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ »<sup>٣٢</sup> وقال « سويد بن ابي كاهل »<sup>٣٣</sup> : « قد تمنى لى موتاً لم يطع . والقصد بذلك ان لا تقول « الحجيرة »

اذا الزمانهم ان يكون الكافر مطيعاً لله تعالى<sup>٣٤</sup> لفعله ما اراده ان يقولوا : كان يلزم في الله ان يكون مطيعاً لنا لفعله ما اردناه لانا نقول : ان اصل اللغة يقتضى الرتبة او العرف يقتضياها فيظل قولهم . وليس تقتضى اللغة حسن ما هو طاعة او قبحه وانما يعرف انه تعالى لا يريد القبيح فيقضى ان طاعته حسنة وليس من شرط الطاعة ان يفعلها<sup>٣٥</sup> المطيع لاجل ارادة المطاع لانه قد يكون مطيعاً ولما عرف المطاع فضلا

عن ان يفعل لارادته فعلى هذا يقال : « اطاع الشيطان » وهو غير عالم به وبارادته .<sup>٣٦</sup> فهذا هو الصحيح دون ما حكى عن « ابي الهذيل » وغيره من ان ما لا يراد الله بها لا يكون طاعة<sup>٣٧</sup> له .<sup>٣٨</sup> ثم قال في آخر الباب اذا اراد تعالى الفعل قضينا بانه حسن<sup>٣٩</sup> وطاعة وعبادة . فان كره تركه قضينا بانه واجب<sup>٤٠</sup> في ذلك مما يتعلق باصول

الفقه .

(١) رى : يمتلق . (٢) رت : ي . - آخر . (٣) رت : ي . انه . (٤) ت : المعاصي . (٥) ي : معتبر . (٦) ي : - او في اصلها . (٧) رى : ان . (٨) ت : يوصف . (٩) سورة المؤمن ٤٠ آية ١٩ . (١٠) سويد بن ابي كاهل وهو الشاعر الهجاء الذي ذكره كتاب الاغانى XI ص ١٧١ . (١١) رت : ي . - تعالى . (١٢) رى : يفعله . (١٣) ي : - له .

(١) قى : قبل . (٢) ت : - ارادة . (٣) ر : - صح . (٤) رقى : او . (٥) رقى : اليه . (٦) ت : هو في نفسه . (٧) سورة الضحى ٩٣ آية ٣ . (٨) ي : - مثل . (٩) رقى : يرضى . (١٠) قى : - لم . (١١) ي : من . (١٢) قى : ارادة ارادة .

فعل غيره . ومعلوم انه لا يمكن ان يقال : هلا كان مريداً لافعاله وكارها لبعضها لان هذا يوجب كونه على صفتين ضدّين ؟ فاما فعل الغير فان كان حسناً فكراهة الحسن على كل حال قبيحة . وانما يجوز ان يكره ما هو قبيح . ثم انما يجوز <sup>١١</sup> ان يكره ما قد ثبت انه ينهى عنه وما ثبت ان كراهته تصرف عن فعله وليس ذلك الا في القبايح الواقعة من المكلفين . فاما من ليس بمكلف فلا معنى لكراهة <sup>١٢</sup> فعله وان قبح الا ان يقال ان فيها لطفاً وذلك مقدر . فاما فعل اهل الآخرة معلوم ان كرهه لا يحسن فلا يجوز ان يكرهه تعالى وما يقدرون عليه من القبيح لا يحسن منه تعالى ان يكرهه منهم لعلمه بانهم ملجئون الى ان لا يفعلوه . واذا ثبت فيهم الاجل لم يجز ان يكرهه ولهذا لا يجوز ان ينهى عنه .

١٠ وبين ذلك ان فائدة الكراهة <sup>١٣</sup> ان ينصرفوا عن فعله ولا داعي لهم الى الافعال القبيحة <sup>١٤</sup> فتكون كراهته صارفة لهم عنه فتصير كراهته منهم ذلك والحال هذه عيناً قبيحاً . فاما الكراهة التي بها يصير كارهاً فقد ذكرها هنا انه لا يجب ان يريدوا لوقوعها تبعاً وهو مخالف لما تقدم في الباب الذي مضى حيث استثنى <sup>١٥</sup> الارادة فقط <sup>١٦</sup> من جملة ما يجب ان يريدته تعالى . وقد ادخل الكراهة في هذه القضية ايضا . واما ساير افعاله فقد ذكرنا انه يجب ان يريدتها ولا يصح مع ذلك ان يكرهها ولا يقال : هلا كره القبيح الذي يقدر عليه لانه لا فائدة في هذه الكراهة بل يكفي ان لا يفعله اصلاً ؟ وانما يصلح في احدنا ان تقدم كراهته لتقوى عزيمته على الانصراف عن القبيح . وربما كانت هذه الكراهة معدودة في اللطاف وهذا فيه جل وعز يتمتع . فلا يجوز ان يقال انه يكره القبايح التي هي مقدورة <sup>١٧</sup> له .

٢٠ واعلم ان الكراهة ايضا اسماً من نحو الغضب والبغض وقد ذكرنا انها يستعملان في الارادة وفي الكراهة على سوا <sup>١٨</sup> ففي الكراهة هو <sup>١٩</sup> لوصول الخير اليهم ويرجع بذلك الى التعظيم الذي يفعله احدنا به <sup>٢٠</sup> اذ لا يجوز ان يكره تعالى ثوابهم وتعظيمهم لمثل ما تقدم . وفي الارادة هو لتزول ضرر بهم <sup>٢١</sup> في الدنيا من نحو الؤم والاستخفاف . وقد ذكر ان استعمال ذلك في ارادة المضار اولى ولا وجه لذلك الا انها تكون اشيع في فعله تعالى وفي فعل غيره والكراهة انما تثبت في فعل احدنا دون فعله فيقال : غضب الله عليه <sup>٢٢</sup> اي : اراد ازال اللعن والاستخفاف به . وكذلك

## باب في كونه تعالى كارهاً وما يكرهه وما يتصل بذلك

اعلم ان كون الحي حياً بصحح كونه مريداً وكونه كارهاً على سوا وكل صفة صححت صفتين ثم لم تكن احديهما واجبة . فصحت <sup>١</sup> الأخرى عن الموصوف كصحتها هي وبهذا يفارق تصحيح كونه حياً كونها عالماً وجاهلاً لانه تعالى قد ثبت وجوب كونه عالماً فاستحال ضده وكذلك في كونه قادراً وعاجزاً . وقد مضى من قبل ان كونه مريداً ليس بواجب فتجب صحة كونه كارهاً هذا وقد دللت الدلالة على انه كاره وثبوت الصفة يقتضى الصحة وزيادة عليها .

والاستدلال على كونه كارهاً بخلاف الاستدلال على كونه مريداً . فانا في العلم بانه مريد <sup>٢</sup> نسلك طريقين . احدهما مجرد وقوع افعاله من حيث يفعلها <sup>٣</sup> وهو عالم بها وغير ممنوع من ارادتها فيجب ان يريدتها . والثاني بان نستدل بوقوع افعاله على وجه دون وجه ككون الكلام امرأ وخبراً . واما العلم بانه كاره فلا يصح ان يستدل بمجرد افعاله لانه لا يجوز ان يفعل تعالى الشيء مع كراهته له <sup>٤</sup> لان هذا انما يتأتى في الواحد مناً من حيث يحتاج الى ما يفعله وان كرهه والا فالاصل في الكراهة ان يكون صارفة عن الفعل وغير جائز فيه تعالى ان يكون محمولاً على الكراهة او يحتاج الى ما يكرهه لا محالة . فليس في الدلالة على كونه كارهاً <sup>٥</sup> الا النهى او ما يحل هذا المحل من الدلالة على قبح المقبحات العقلية وخلق شهوة القبيح فينا لان هذا كله لوقوعه على وجه دون وجه يدل على انه تعالى <sup>٦</sup> كاره . واذا ثبت انه تعالى <sup>٧</sup> كاره ولم يصح ان يكون كونه كارهاً واجباً ولا ان يستحقه <sup>٨</sup> لنفسه او لا لنفسه ولا لعلة فيجب ان يكون لمعنى ولا يصح فيه ان يكون معدوماً ولا قديماً لمثل ما ذكرنا فيما مضى في الارادة . فيجب ان يكون حادثاً وموجوداً لا في محل . فالطريقة في الكل طريقة واحدة <sup>٩</sup> . ثم الكلام في حكم الكراهة كالكلام في حكم الارادة فيما قلنا من انها لا تتعلق الا بالحدوث ولا تكون كراهة لشيء اراده على وجه من الوجوه فلا وجه لاعادته .

فاما ما يكرهه فاذا خرج عن ان تصح كراهته لافعال نفسه فليس الا ان يكره

(١) ق : انا يجوز . - (٢) ق : كراهته . - (٣) ر : كراهته . - (٤) ر : ق : الى القبيح . - (٥) ت : استثنى . - (٦) ق : - فقط . - (٧) ي : مقدر . - (٨) ت : سوى . - (٩) ق : هو . - (١٠) ق : - به . - (١١) ق : الضرر . - (١٢) ق : - عليه .

(١) ر : فصحة . - (٢) ق : بكونه مريداً . - (٣) ر : تملقها . - (٤) ر : - له . - (٥) ق : عل انه كاره . - (٦) ق : - تعالى . - (٧) ت : يستحق .

يقال في البغض والسخط هو من جملة اسما الكراهة . فهو على التقيض من الرضى فتكون كراهة من فعل الساخط تتعلق<sup>(١)</sup> بفعل الغير فتقع على ما كرهه<sup>(٢)</sup> . والخلاف في ان السخط على الفاعل هو سخط لفعله ام لا على الخلاف الذي تقدم في الرضى فلا وجه لاعادته . ومن جملة ما يعد في باب الكراهة هو قولنا عداوة فان معناه<sup>(٣)</sup> كراهة وصول الخبر الى الغير . فاذا قيل في الله انه يعادى الكفار فانما يراد انه يكره من احدنا تعظيمهم واجلالهم ومدحهم او يقاد به ارادة افعال المضار اليهم في الدين وان كان هذا اولي ليثبت في فعل نفسه وفعل غيره . وعلى التقيض من ذلك هو الولاية . فانها ارادة نصرتهم وتوليها . ومتى قيل في العبد انه عدو لله فالمراد به<sup>(٤)</sup> مُعاداته لا ووليائه والولى هو من يتولى<sup>(٥)</sup> نصره عبادته بالمدح والتعظيم وغيرهما . فهذه طريقة القول فيه<sup>(٦)</sup> .

## باب في بيان ما يصح ان يراد بحسن ويمتنع ويحجب

اعلم ان صحة ارادة المرید للشيء تقف على امرين . احدهما راجع الى نفس المراد وهو صحة حدوثه في نفسه . والثاني يرجع الى نفس المرید وهو ان لا يكون في حكم الساهي عن المراد ويكون كذلك بالعلم والظن والاعتقاد ومهما كان مریداً عند الشك فلا بد عند الشك من اعتقاد معه . وذلك لان التجويز يرجع به الى اعتقاد نفى الاستحالة عنه . فاذا لا بد من الاعتقاد . فاذا اجملت القول ذكرته<sup>(١)</sup> على الوجه الاول . وان فصلته ذكرت الامور التي عددناها وحلت الارادة محل النظر لانه لا يصح نظره في الشيء الا مع الامور التي ذكرناها والا مع حدوث المنظور فيه او مع تقدير ذلك كما ينظر في ان لا ثاني وفي ان لا بقا للجسام .

فاما ما تمتنع ارادته فعند فقد هذين الامرين . احدهما استحالة حدوثه في نفسه . والثاني ان يكون المرید في حكم الساهي عنه فما لا اصل له تستحيل ارادته لا لفقده الداعي اليه على ما يجري في كلام بعض « شيوخنا » ولكن لاستحالة حدوثه . ومتى اعتقد المعتقد صحة حدوثه فارادته<sup>(٢)</sup> لا مراد لها خلافاً لما قاله « ابو هاشم » انه باعتقاده صحة حدوثه تكون ارادته لها مراد فقد مر ذلك . واما ما له اصل ولكنه لا يريده احدنا فالمنع في ذلك يرجع الى فقد الشرط الذي معه تصح ارادته من كونه في حكم الساهي عن صحة حدوثه وفي ارادة الارادة وان لم يجب خلاف في صحتها فكان قد توقف فيه « ابو هاشم » ثم صححه وكان قد نفى « ابو علي » ذلك ثم رجع عنه و صححه<sup>(٣)</sup> وهو الواجب لانها اذا صح حدوثها كانت كالمراد . والمسئلة في موضعها مذكورة .

فاما الذي يجب ان يريده المرید فهو ما يفعله وهو عالم به لغرض يخصه . فاذا لم يكن ممنوعاً من الارادة وجب ان يكون مریداً له وعلى هذا يكون احدنا ممنوعاً بغلبة غيره اياه فلولا كونه مریداً لذلك الفعل لم يكن ممنوعاً . ولكن هذا انما يصح متى كان عالماً بذلك الفعل .

فاما الساهي وغيره فقد يصح كونه ممنوعاً ومائعاً في حال سهوه . فهذا الوجه

(١) ق : فمتعلق . (٢) ت : كراهة . (٣) ق : معناها . (٤) ت : به . (٥) ر : ق : به .

(٦) ق : مولى . - ٧ ت : به .

(١) ر : فيها . (٢) ي : ذكرت . (٣) ق : فان ارادته . (٤) ر : اي (كذا) . (٥) ق : - وصححه .



الذي تقدم يجب ان يريد لا محالة من فعل نفسه . واما حسن ارادته فيقف على حال المراد فاذا كان المراد حسناً وتعرت هذه الارادة عن<sup>١١</sup> وجوه القبح وحصل فيها غرض فهي حسنة اذ ليس كل مراد حسن تحسن ارادته على ما نعلمه من حال التقديم تعالى لو قدم ارادته لافعاله . وكذلك لو اراد الايمان ممن لا يطيقه ولو اراد احدنا العقاب النازل به لقبحت هذه الارادات اجمع مع حسن مرادها فليس في حسن الارادة الا ما يكون مراداً<sup>١٢</sup> حسناً ويتعزى عن وجوه القبح او ان يقع بها الفعل حكمة وحسناً<sup>١٣</sup> . والذي يقبح على كل حال هو ارادة القبح وكراهة الحسن وكما ان ارادة الحسن تنقسم فكراهة القبح ايضاً<sup>١٤</sup> تنقسم فانها اذا تعلقت بفعل البهيمة والساهي والنائم فيجب . فعلى هذه الجملة يجرى القول في ذلك.

## باب في كيفية تأثير الارادة في الأفعال وما يتصل بذلك

اعلم ان الفعل متى صح وقوعه على وجهين اوضح ان<sup>١٥</sup> يقع على وجه وان لا يقع عليه بان لا يكون هناك وجهان . فعلى كل حال اذا اقتص<sup>١٦</sup> بهذا الوجه دون غيره او اقتص<sup>١٧</sup> بان حصل<sup>١٨</sup> على هذا الوجه دون ان لا يحصل فلا بد من امر ما لانه لو لم يكن هناك امر من الامور لما ثبت هذا الاختصاص . ثم ذلك الامر يختلف فرمما كان ارادة<sup>١٩</sup> او كراهة<sup>٢٠</sup> او علماً او نظراً وجعل<sup>٢١</sup> ما ينصرف المر<sup>٢٢</sup> فيه من هذه الافعال تؤثر فيه الارادة دون غيرها . واذا اردت عقداً فاصلا بين ما هو من قبيل الارادة اذا احتيج اليه في وقوع الفعل على وجه وبين غيرها من المعاني . فالذي ذكر في الدرس ان كل ما لو لم يكن من قبل الفاعل للفعل لم يكن مؤثراً فهو من باب الارادة او الكراهة . وما كان مؤثراً على كل حال فليس بارادة<sup>٢٣</sup> ثم يختلف . فرمما كان علماً بالمعتقد فيؤثر<sup>٢٤</sup> في كون الاعتقاد علماً ويؤثر في كون الفعل محكماً . ورمما كان نظراً فيؤثر في كون الاعتقاد علماً . وهذا كله مما<sup>٢٥</sup> لا تختلف الحال فيه بين ان تكون من فعلنا او من فعل غيرنا فيجب ان يراعى هذا العقد الذي ذكرناه<sup>٢٦</sup> . فصار ما تؤثر الارادة فيه على ما ذكرناه هو مما<sup>٢٧</sup> يصح وقوعه على وجهين كالعطية التي تصلح ان تكون رداً للدين وتصلح ان تكون هبة<sup>٢٨</sup> وتصلح ان تكون غير ذلك فلا تختص<sup>٢٩</sup> ببعض الوجوه الا بالقصد والارادة ويفارق رداً<sup>٣٠</sup> الوديعة الذي يقع على وجه واحد بكل حال فانه ابدأ<sup>٣١</sup> يكون رداً للوديعة ولا يفتقر الى القصد .

والخير والامر هما من الباب الاول وعلى هذا لو منع من الارادة لامتنع عليه الخير والامر . واختلفوا في عدد الارادات التي بها<sup>٣٢</sup> يصير الامر امراً والخير خيراً وهو مذكور في موضعه . وكما لا بد من كونه مريداً في هذا الموضع فكذلك في النعم التي يتبدي الله<sup>٣٣</sup> جل وعز بها والتي<sup>٣٤</sup> يفعلها عوضاً او ثواباً وفي الالام التي يفعلها للتعويض والتي يفعلها للعقاب . فصار جميع افعاله تعالى لا بد<sup>٣٥</sup> فيه<sup>٣٦</sup> من ارادة على ما تقوله . فاما ما سأل نفسه عنه من ان الارادة اذا كانت مؤثرة في كون الكلام خيراً فهل يقال انها علة في ذلك ام لا ؟

(١) ت : ان . (٢) ت : يختص . (٣) ت : يحصل . (٤) ق : - المر . (٥) ي : ويؤثر . (٦) ق : - ما . (٧) ق : ذكرنا . (٨) ق : ما . (٩) ر : - بها . (١٠) ت : ق : - الله . (١١) ر : الذي . (١٢) ي : فيها .

(١) ي : من . (٢) ي : مرادها . (٣) ر : - ويتعزى عن ... وحسناً . (٤) ر : - ايضاً .

فالجواب عنه<sup>١</sup> انها من حيث يجب عندها كون الكلام خبيراً يجرى مجرى العلة ولكن ما هو علة في الحقيقة يجب اختصاصها بالمعلول. ومعلوم انها تقع منفصلة عن الكلام لتغاير محليهما فلا يجوز ان يقال فيها: هي علة.

وبعد فان الارادة تقارن اول حرف من حروف الخبر وتعد عند تمام الكلام وكونه خبراً يقف على ما ينتهي اليه. فكيف تؤثر الارادة وهي علة في المعلوم وقد تبدوا<sup>٢</sup> للمخبر في خلال خبره فيكون الحكم لما يعرض في الثاني فكيف تؤثر وهي علة في المتقضى؟ فاما اذا قال: فهل هي علة في الحسن والتبجح ام لا؟ فهو ايضا بعيد لان تأثير الارادة هو في كونه خبراً وامراً ثم يراعى حال ذلك الخبر فان كان صدقاً وتغرى عن ساير وجوه التبجح فهو حسن وان كان كذباً فهو قبيح بكل حال وليس يتعلق كونه صدقاً بالارادة ولا كونه كذباً ايضا فصار المراد يراعى حاله في وقوعه على وجه يحسن او على وجه يقبح دون الارادة. وذهب ابن الاخشيد<sup>٣</sup> الى ان التبجح يقبح بالارادة.

وذكر في الكتاب ان من قال بان المراد يصير حكمة بالارادة فالارادة تصير حكمة بالمراد فيقتضى ان يتعلق كل واحد منها بصاحبه. وكذلك الحال في القبيح. وهذا بين اذا جعل علة قبح الارادة تعلقها بالمراد القبيح وجعل قبح المراد لاجل قبح الارادة. واطهر الوجوه في ذلك ان نفس الارادة تقبح بلا ارادة فكذلك الحال في المراد فبطل ما قالوه.

ثم ذكر من بعد ان ما يقع على وجه واحد فالارادة لا تؤثر في حالها بل تجعلها<sup>٤</sup> قبيحاً فنخالف ما تؤثر الارادة فيه لانها اذا قبحت فلا بد من ان يكون المراد قبيحاً اذ لولا قبحه لما قبحت فلا يبقى مؤثرة والحال هذه والواقع على وجه واحد هو رد الوديعة. واختلف «الشيوخ» في ردها<sup>٥</sup> اذا قصد به<sup>٦</sup> الاختداع. فقضى «ابو علي» بقبح الرد وخالفه فيه «ابو هاشم» وهو الذي قال به «ابو الهذيل» وقالوا ان الارادة تقبح دون المراد وهو الصحيح. وذلك لانه قد وقع رداً للوديعة وليس حال من رد الوديعة وقصد هذا الوجه المذموم باكد حالاً ممن لم يفعل ارادة له اصلاً. ومعلوم انه لو لم يفعل الارادة في ذلك لما أثر في حال رد الوديعة فاذا أتى بارادة قبيحة فيجب ان لا يقبح وهذا الخلاف هاهنا كهو في النظر والعلم اذا قصد بها وجهاً قبيحاً وقد بينناه في موضعه.

## باب في بيان مقارنتها وتقدمها

اعلم ان للناس في الارادة مذاهب ثلاثة. اما قولنا انها يصح ان تتقدم<sup>١</sup> ويصح ان تقارن واما قول «الجبرية» انها<sup>٢</sup> لا بد من مقارنتها لقولهم بانها موجبة على نحو طريقته في القدرة واما قول بعض «البغداديين» انها<sup>٣</sup> لا بد من تقدمها مع قولهم بانها موجبة ولكنهم بنوه على اصلهم ان العلة او<sup>٤</sup> السبب يجب تقدمها. وقول «الخبرية»<sup>٥</sup> اخرى على القياس مع القول بالايجاب. والكلام في هذا الباب يبنى على صحة تقدمها وذلك بين فيما يريده احدنا من نفسه في المستقبل وفيما يريده من غيره. وحال احدنا في الكل موجوده على حد واحد فلا فصل بين من جعل ما قارن ارادة دون ما تقدم وبين من قلب ذلك فجعل المتقدم ارادة دون المقارن. ونحو هذا هو الدليل على صحة مقارنتها فلا وجه لامتناعهم من ذلك وعلى ما يقوله يصح العزم على الافعال<sup>٦</sup> لانه ارادة مخصوصة<sup>٧</sup>. فاما القول بانها موجبة فان جعلت كالعلل لم يصح لانه يقتضى حدوث الحوادث بالعلل وذلك يخرجها من التعلق بالقادر ولان من شان العلة اختصاصها بالمعلول ولا يثبت هذا الاختصاص الا عند الوجود. فكيف يكون علة في المراد وهذا يوجب وقوف<sup>٨</sup> وجود كل واحد منها على وجود الاخر؟

وبعد فكان لا يصح وجود الارادة مع ان المراد لا يوجد والا انتقض كونها علة وان جعلت كالاسباب اقتضى ان لا يصح ان يريد احدنا فعل غيره. وهذا يستمر في كونها علة<sup>٩</sup> ايضا واقتضى ايضا<sup>١٠</sup> ان الزمن يقع منه المشي اذا اراد بقلبه لان السبب قد وجد والمحتمل ولا منع فلا بد من وجود المسبب وغير جاز ان يجعل المانع ما في رجليه من الزمانة لان هذا لو ثبت لمنع غيره من تحريكه.

وبعد فاحدنا قد يريد المسبب عن الكون او الاعتماد فلو كانت ارادته سبباً

(١) ق: تقدم. (٢) ت: انه. (٣) ت: - انها. (٤) ق: و. (٥) ق: - وعلى ما يقوله... مخصوصة. (٦) ق: - يوجب وقوف. (٧) ت: - علة. (٨) ق: - ايضا. (٩) ت: ق: - ان.

(١) ت: - عنه. (٢) رى: تيدو. (٣) وهو ابو بكر احمد بن علي بن الاخشيد الذي وافاه سنة ٢٢٦ م ٩٣٧ م وهو رئيس عظيم من المعتزلة ومعلمه الجبائي. (٤) ق: حاله بل تجمله: - حالها بان تجعلها. (٥) رت: رادعا (كذا). (٦) ت: - به.

شروطاً غير حسن الإرادة وعلى هذا يحسن من احدنا ان يريد ممن لا عقل له ولا يحسن ان يأمره فلا يصح قياس احد الامرين على الآخر . وقد بينا<sup>١</sup> باول الكلام على ما ذكره في آخر الباب الى<sup>٢</sup> قوله ان في الناس من يجعل فعل احدنا الارادة فقط او يجعلها والحركة جميعاً فعلمين لنا او يقول : هي اول الافعال واحال بذلك على باب التوليد .

فيه لكان واقعاً بسببين وهذا لا يصح . فثبت بطلان الايجاب فيها . فاما قول من جعل الاسباب مما يجب تقدمها فبعيد لان من حقتها ان تقارن المسببات الا عند منع لكونها مصححة لها . وانما نقول في بعض الاسباب ذلك<sup>٣</sup> لا لكونه سبباً بل لشي آخر على ما ذكر في موضعه . واما تقدم العلة فابعد لان الذي يوصل اليها هو هذا الحكم الخصوص فكيف يجوز ثبوتها ولا هذا الحكم ؟ وهذا يوجب بطلان كونها علة ويخرجها عن ان يكون اليها طريق . وعلى هذا لم يجز تقدم الحركة على كونه متحركاً . وكذلك العلم وغيره . فاذا ثبت جواز كلي الامرين فيها رجعنا الى اصل الباب فقلنا ان ما يتقدم لا يغني عن المقارن لامر يرجع الى ان الذي يدعو احدنا الى الفعل هو علمه بحاله وذلك بعينه يدعوه الى فعل ارادته<sup>٤</sup> في الحال فما تقدمه لغرض من الاغراض لا يغني عما تجب مقارنته على ما بيناه . وبين ذلك ان فعله يقع على وجه دون وجه بالارادة وما كان جهة للفعل فلا بد<sup>٥</sup> من الاقتران . وكل هذا انما يصح فينا .

فاما في القديم جل وعز فقد ذكرنا ان ارادته لا يصح ان تتقدم . فاما اذا سلينا عن المؤثر من الارادات فالاصل ان ما<sup>٦</sup> يتقدم الفعل المبتدا لا يؤثر فيه من حيث صح<sup>٧</sup> في ذلك الفعل ان يقع على وجه وصح وقوعه على غيره فلا بد<sup>٨</sup> من ان يقارنه . الا ان تكون جملة افعال تنزل منزلة الفعل الواحد كحروف الخبر وكجملة افعال الصلوة فيريد الاخبار في اول حرف من حروفه فهذا يجري مجرى المقارن ويؤثر وقد تكون مقارفة للسبب الذي لا يتراخي مسببه فيحل محل المقارن المسبب . وعلى هذا تقع طاعة بالارادة المتقدمة .

وما اورده من صحة ارادتنا لفعل انفسنا وفعل غيرنا في الحال وفي المستقبل فظاهر<sup>٩</sup> . وقوله : كان يجب ان يصح ان تأمروا انفسكم كما صح ان تأمروا غيركم ان كان القصد به اظهار هذا القول مع الارادة فصحيح . ولكن لا يكون امراً من حيث انه لا بد<sup>١٠</sup> من اعتبار ضرب من الرتبة وهذا فيه مع نفسه لا يمكن . والثاني ان موضوع الامر هو الدلالة على الارادة اما على تحقيق او تقدير كما يقوله فيمن ثبتت حكمته فان الامر دليل<sup>١١</sup> الارادة محققاً وفي احدنا دليل بضرب من التقدير وهذا ممتنع فيه مع نفسه وليس اذا صح الامر حسن فان يحسن<sup>١٢</sup> الامر

(١) ي : - ذلك . (٢) ت : ارادته له ؛ ر : ارادة له . (٣) ت : انما . (٤) ي : ظاهر . (٥) ق : لحسن .

(٦) ت : ايئنا ؛ ر : ايئنا . (٧) ر : ايئنا .

الصلوة والصيام وغيرهما فلم يفعلوه . وما يريدته تعالى من العباد هو على هذا الوجه وذلك بان يكون حجة لنا أولى وكيف يدل فقند المراد على ما قالوه ؟ ولو ثبت ذلك في الإرادة اعتباراً بالشاهد لدلّ مثله في الامر لان حالها سوا في السلطان وجنده ومهما فصلوا بين الموضوعين فصلنا بين الشاهد والغائب .

وبعد فقد ينفي مراد المرید ولا يدلّ على ضعف ونقص كما نعلمه من حال الذمّي الذي يريد المسلمون قاطبة منه الاختلاف الى المشاهد دون البيع والكنائس ولا يدلّ فقند ذلك منه على ضعفهم اجمع ونقصهم وعجزهم . وكذلك الحال في الرسول عليه السلام واداته الايمان من ضعفه « اليهود » و « النصارى » وغيرهم .

وبعد فقد يقع ما لا يحبه الله تعالى عندهم وما لا يرضاه ولم يدلّ على الضعف . وكذلك الحال في الإرادة لان الامر في كل ذلك في الشاهد سوا .

وبعد فعند كثير منهم ما اراد الله من الكفار « اكتساب الكفر وانما اراد كونه قبيحاً فاسداً فقد وجد ما لا يريدته الله تعالى »<sup>١</sup> وذلك ينقض قولهم .

وبعد فلو كان فقند ما اراده دالا على ما قالوه من الضعف والنقص لكان امر الله<sup>٢</sup> جل وعز الكافر بالايمان امراً<sup>٣</sup> بتضعيفه . وكذلك ارسال الرسل تكون البغية فيه ذلك فثبت فساد هذه الشبهة .

والذي اورده بعد ذلك فهو ما يحكى عن الملقب « بربغوث »<sup>٤</sup> لانه قال في « كتاب الإرادة » : لو اراد بعد ان لم يكن مریداً لكان قد بدا له فيجب كونه مریداً لم يزل وهذا تعلق بعبارة متى كشفت عنها لم يحصل فيها معنى وذلك لانه ان عني بالبدا ارادته بعد ما لم يكن مریداً فهو تعليل للشيء بنفسه . وان اراد ما هو حقيقة اللفظ فذلك انما يصح فيمن يظهر له من حال الشيء ما لم يكن ظاهراً من قبل .

وهذا يعود الى العلم . ثم لا يقال في « العالم بالشيء بعد ان لم يعلمه : قد بدا له الا ان يكون قد تقدمت منه ارادة ثم عقبها بكراهة او كراهة ثم عقبها بارادة وعلى هذا تكلم « اليهود » في نسخ الشرايع والتفصل بينه وبين البدا<sup>٥</sup> . ونبين انه لا بد من تقدم الامر والنهي . فاذا كان كذلك استحال في المرید للشيء ابتداء ان يقال : قد بدا له وعلى هذا<sup>٦</sup> لا يقال في احدنا مثله . ومتى علقوا البدا<sup>٧</sup> بالعلم وزعموا انه لو كان

## باب فيما ينحل به شبه المخالفين في الإرادة

اعلم ان القوم يوجبون وقوع كل ما اراده الله<sup>١</sup> تعالى على اى وجه اراده سوا كان من فعله او من فعل غيره ويقولون : اذا كان ما هو من فعله لو لم يقع على ما اراده لأدّى الى الضعف والنقص . فكذلك فيما يريدته من عبادته وعلى هذا لم تفرق الحال فيما يجب ان نعلمه بين ان يكون من فعله او من فعل غيره في ان في<sup>٢</sup> زوال علمه بكل واحد من الامرين نقصاً في كونه عالماً . والذي نقول في هذا الباب ان الذي يجب وقوعه مما يريدته تعالى على احد وجهين اما ان يكون من فعل نفسه او من فعل من الجاه الى الفعل ولكل واحد منهما علة ظاهرة . اما فعل نفسه فلو لم يقع لأدّى الى ضرب من المنع لعلمنا ان المرید للفعل<sup>٣</sup> من نفسه لا يدعوه الى هذه الإرادة الا ما يدعوه الى المراد ومن له داع الى الفعل ثم لم يقع فانما لا يقع لمنع . وليس الا فقد قدرة او فقد آلة او فقد علم او منع الغير<sup>٤</sup> اياه وشئ من هذا لا يصح فيه تعالى فلا بد من وقوع مراده من فعل نفسه . وقريب من هذا هو العلة في وجوب ان يقع فعل الملجأ لانه انما يكون ملجأ لسبب بقعله تعالى فيه وهو الذي يلجيه الى ذلك الفعل . فلو جوزنا وجوده ولا يقع ذلك الفعل لخرج من ان يكون ملجأ وفي ذلك فقد<sup>٥</sup> قدرته على ما يكون سبباً للالجا . فاذا خرج الفعل من<sup>٦</sup> هذين فليس فيه ما يوجب وقوعه لا محالة ولا اذا لم يقع يقتضى النقص . وهو ما يريدته من العباد على وجه الطوع<sup>٧</sup> والاعتبار وبهذا يفارق العلم لانه قد ثبت كونه عالماً لنفسه فان لم يعلم بعض المعلومات قدح ذلك<sup>٨</sup> . ولم يثبت انه مرید لنفسه حتى يقال : لا بد من كونه مریداً لفعل غيره كما اراد فعل نفسه .

فاما اذا رجع القوم الى الشاهد ومثلوه بحديث السلطان وجنده فذلك مما لا يقع التسليم فيه على الاطلاق بل ينظر فاذا انتهى مراده منهم وهو من باب ما يعود ضرره ونفعه عليه . فذلك دلالة الضعف والنقص لامر يرجع الى<sup>٩</sup> انه لو استقل بنفسه في تحصيل هذا الغرض او قدر على حملهم على ذلك لفعلوه<sup>١٠</sup> . وان كان ذلك مما يعود خيره وشره عليهم فعدم مراده لا يدلّ على ذلك على نحو ما يعلم لو اراد منهم

(١) ت : كفار ؛ ي : الكافر . (٢) ر : ي : تعالى . (٣) ر : ي : الله . (٤) ر : ي : امراً له . (٥) هـ : ق : فقند . (٦) ر : ي : عن . (٧) ق : الطوع ؛ ر : الطوع والاختيار . (٨) ي : في ذلك . (٩) ق : ال . (١٠) ت : ق : فعله .

(١) ر : ي : الله . (٢) ي : في . (٣) ت : لفعل . (٤) ي : من الغير . (٥) ق : فقند . (٦) ر : ي : عن . (٧) ق : الطوع ؛ ر : الطوع والاختيار . (٨) ي : في ذلك . (٩) ق : ال . (١٠) ت : ق : فعله .

تصح ان يسيل عنها<sup>١١</sup>. فيقال: لا يسهو احدنا<sup>١٢</sup> عما لا يتناهى لانه انما يسهو عما جرت العادة بان يعلمه وليس هذه حال ما لا يتناهى. فاما قول من قال<sup>١٣</sup>: اذا اراد بعد ان لم يرد<sup>١٤</sup> لزم فيه التغيير فقد مضى من قبل. وكذلك اذا قال: لو اراد بعد ان لم يرد لاراد بارادة حادثة وهذا يقتضى كونه مریداً لارادته. ثم كذلك في كل حال حتى يريد ما لا يتناهى. فانا قد بينا ان<sup>١٥</sup> المرید لا يريد ارادته لانها غير مقصودة في نفسها ويريد نفس المراد ولو كان ذلك<sup>١٦</sup> شبهة في كونه تعالى مریداً بارادة حادثة لكانت شبهة في ان يريد احدنا بارادة حادثة.

واورد بعد هذه الشبهة<sup>١٧</sup> شبهة<sup>١٨</sup> يصلح ان توردها «الملحدة» على قولنا انه مرید بارادة فيقولون: لو كان تعالى غير فاعل لم يزل لكان قد اراد كونه غير فاعل وانما يريد ذلك عندكم بارادة فيجب كونه فاعلاً لها لم يزل فيعود القول بانه غير فاعل لم يزل الى انه فاعل فيما لم يزل. وهذه شبهة ساقطة لان الارادة لا تتعلّق بالنتهى فلا يصح من المرید ان يريد كونه غير فاعل ولو كان ذلك شبهة لوجب في احدنا ان يكون فاعلاً في كل حال للارادة اما للفعل<sup>١٩</sup> او لان لا يفعل وقد عرفنا خلافه فيبطل ما قالوه.

فاما ادعاهم اجماع الامة على قول: ما شا الله كان. فيعيد لانه ما يُعرف ذلك الا عنهم وعن اضرائهم. وابعدهم من ذلك قولهم: وما لم يشا لم يكن. ولو ثبت الاجماع في الاول لم يكن من الباب الذي تعرف مقاصد الجمعيين فيه ضرورة. واذا لم يعرف ذلك صح ان تناول على وجه يمكن فانه على كل حال لا يريد على اية من الكتاب او على سنة من الرسول صلى الله عليه ويكون تأويله ان ما شاء من افعاله فلا منع من<sup>٢٠</sup> دونه. ويبين هذا انه وارد مورد المدح. وانما ثبت المدح<sup>٢١</sup> فيما هذا سبيله ولا بد لهم من ضرب من التأويل لقولهم او قول بعضهم ان الله<sup>٢٢</sup> ما شا اكتساب الكفر وانما اراد ان يكون قبيحاً فاسداً فقد كان على هذا المذهب ما لم يشاه الله فاذا ساع هذا التأويل فكذلك ما قلناه.

فاما قولهم ان من قدر على المنع من شيء فلم يمنع فهو مرید له.

فالجواب ان خلافه تعرفه باضطرار. فانا لا نريد من «اليهودى» الاختلاف الى الكنيسة ويقدر على المنع ومع هذا فلا نريده. وعلى هذا يكف احدنا في

عالمنا من قبل لكان مریداً فذلك خطأ منهم اذ<sup>٢٣</sup> المرید قد يريد ما لا يعلمه وقد يعلم ما لا يريد. فلا تعلّق لاحد الامرين بالآخر فبطلت هذه الشبهة.

وما يتعلّق به القوم انه لو كان مریداً بارادة محدثة لكان قد صح كونه مریداً بعد ان لم يكن مریداً. ومعلوم ان ما صح كونه مریداً في حال هو كذلك في كل حال فيجب كونه مریداً ابدأً فقولكم يؤدّى الى استحالة كونه مریداً ابدأً.

والجواب انا نحيل كونه كذلك لم يزل لانه وان لم يكن المرجح به الى كونه فاعلاً فقد تضمن كونه فاعلاً من حيث يقف على وجود الارادة وهي فعل من الافعال فوجودها<sup>٢٤</sup> لم يزل محال. ولا يجب اذا امتنع ان يكون مریداً لم يزل ان يمنع فيما لا يزال لان هذا يبطل بكونه فاعلاً. وليس تصحيح كونه حياً لكونه مریداً على الإطلاق بل لا بد من وجود الارادة فبطل ما ظنوه.

وقال القوم: لو لم يكن مریداً لم يزل لوجب كونه كاهناً لم يزل لاجل ان الحي لا يُعمرى عن هاتين الصفتين وأجروا الحال فيه تعالى في تعاقب هاتين الصفتين المتضادتين عليه مجرى ما قاله «ابو على» في المحل انه يتعاقب عليه الاضداد. ولم يقل «ابو على» في الله تعالى مثل ذلك لانه اوجب هذا الامر يرجع الى المحل. وعندنا انه قد يجوز ان يخلو الموصوف من احدى<sup>٢٥</sup> الصفتين لا الى ضدها سوا كان ذلك جملة او حياً او محلاً وعلى هذا صح في احدنا ان لا يكون مریداً لتصرف الناس في الاسواق ولا كارها له.

وكذلك الجواب اذا زادوا: فقالوا اما ان يكون مریداً او كارهاً او شاهياً فينتهى السهو عنه والكراهة لا بد من كونه مریداً لانه قد يكون عالماً بالشيء وليس بمرید له ولا كارهاً وهذا وليس كونه ساهياً بضد كونه مریداً فيراعى تضاد هذه الصفات. فان ثبت ان كونه ساهياً صفة له فهي ضد كونه عالماً ونحن نغير خلو الحي من العلم وسائر اضداده وعلى هذه الطريقة يلزمهم في القديم ان يريد ذاته لانه لا يكرهه ولا هو ساه عنه.

وقد قال في الكتاب: يجب في احدنا اذا صح سهوه<sup>٢٦</sup> عما لا يتناهى ان يجوز ان يريد ما لا يتناهى لقولهم انه عند خروجه عن السهو يدخل في ان يكون مریداً فان كان ساهياً عما لا يتناهى فتجب صحته ان يريد ما لا يتناهى الا ان هذه الطريقة

(١) رى: عليها. (٢) ق: - احدنا. (٣) ق: يقول. (٤) ق: يكن. (٥) ق: انه. (٦) ق: - ذلك. (٧) ي: الشبه. (٨) ر: الفعل. (٩) رقى: - من. (١٠) ت: - المدح. (١١) ق: - الله.

(١) ر: اذا. (٢) ي: وجوده. (٣) ت: احد.

كثير مما يشاهده من المناكير عن انكاره والمنع منه مع القدرة ولا يدل هذا على ارادته. وانما لا يمنع لانه لا يعتقد وجوبه عليه عقلاً. وبعد ورود السمع ربما اخل بالواجب عليه وربما عرض فيه ما يغير حاله في الوجوب فكيف احوالوا في القادر على المنع من شي الا ان يكون مردياً له<sup>١</sup> اذا لم يمنع.

فاما قولهم : لو لم ترد المعاصي لوقعت شاها ام اباهما على ما قاله « ابن ابي بشر » وهذا من صفات المغلوبين المهجورين فبعيد لان الابا في اصل اللغة هو المنع فيقول فلان ابي الضيم وابي فلان ان يظلم اى منع من ضيمه وظلمه . وقد يستعمل في الامتناع ايضا فيقال : سألته فابى اى : امتنع وعلى الاول يقول تعالى : « وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ »<sup>٢</sup>. فاذا كان كذلك فكيف يجب في الحي اذا لم يرد شي ان يمنع منه او يمتنع ؟ وكيف يلتزم<sup>٣</sup> الكلامان فصاروا متعلقين بهذه العبارة ؟ ومهما ارادوا انه اباهما اى كرهها فالمعنى صحيح ولكن لا يقال : ابي فلان كذا بمعنى كرهه ولولا ذلك<sup>٤</sup> لصح ان يقال في الضعيف انه يابى الظلم لانه كالقوى في كراهة ان يظلم .

فاما بناههم هذه المسئلة على مسئلة المخلوق فعجبت لان هذه المسئلة من فروع المخلوق ولو ثبت انه تعالى هو الخالق لكان الكلام في مسايل العدل كلها لغواً فع الخلاف في ذلك كيف يقال هذا القول ؟ وعندنا انه لو كان الامر في المخلوق على ما يقولونه لوجب ان يكون تعالى مردياً لكل حادث لانه اما ان يكون الحادث فعله او فعل غيره فلا بد اذا خلق الكل ان يكون مردياً لكل هذا وان كنا نقول ان على مذهبهم تجوز صحة الفصل بين فعله الذى يخلقه وبين فعل العبد الذى يخلقه فيريد فعل نفسه ولا يريد فعل عباده مع انه خالق لكل كما انه قد صح عندهم ان يأمر بفعل العباد وينهى وان لم يصح ذلك في فعل نفسه . وقد الزموا ان يصح ان يخلق افعالنا ولا يريدنا لانه ليس من حكم الفاعل للشي ان يكون مردياً له لا محالة . ولكن ذلك لا يكاد يستقيم لانه اذا عمله ولا منع<sup>٥</sup> وهو مقصود في نفسه ووجب ان يريد . والزمهم في الكتاب ان يكون تعالى انما يريد من افعال عباده ما يتعلق بخلقه لانهم علقوا ارادته بخلقه . وقد قال القوم بانه يريد ساير جهات الفعل وان لم تكن مخلوقة كمنحو كونه اكتساباً . ومتى قالوا بذلك فقد اجازوا وقوع ما لا يريد الله وهذا ان قالوه : كان الالزام<sup>٦</sup> صحيحاً . ولكن القوم قد جعلوا جهات الفعل كلها حدوداً وخلقاً فيجب ان يكون مردياً من كل جهة .

(١) ر - له - (٢) سورة التوبة ٩ اية ٣٢ ت ونوره (كذا) - (٣) ق : يلتزم - (٤) ر : ذلك - (٥) ق : - ولا منع - (٦) ي : - الالزام .

قالوا ان<sup>١</sup> اجماع الفقهاء على<sup>٢</sup> ان الخالف اذا استثنى<sup>٣</sup> بمشبية الله في قضا الدين او غيره لم يبحث فلو كان ما لم يقع من قضا الدين<sup>٤</sup> مراداً لله لوجب ان يكون الخالف حائناً . وكذلك فالابقاع في العتق لا يقع اذا علق بمشبية الله وقد شاه الله عندكم فيجب ان يقع العتق لا محالة اذا قال : انت حر ان شا الله . فيوردون من هذا الجنس .

واعلم ان الاصل في هذه اللفظة انها لا تقع موقع الشروط بدلالة دخولها فيما مضى كدخولها فيما يستقبل وانما تدخل في الكلام للوقف<sup>٥</sup> عن التناقد . ويفارق ذلك اذا علقه بمشبية زيد لانه يصلح ان يكون شرطاً اذ الشرع هو الذى غير حال هذه الكلمة عن التناقد الى الوقف . فعلى هذا لا يقع الحنث ولا الطلاق والعتق . واذا قال : ان شا زيد فلا بد في الطلاق اذا وقع عند قول زيد : قد شيت الطلاق ان<sup>٦</sup> تتعلق هذه المشبية بما هو فعل وليس ذلك الا في اعتدادها او منعها للزوج عن الاستمتاع بها . فاما اذا عني بذلك زوال النكاح فذلك نفى لا يصح ان يراد . فاما « الحسن » رحمه الله فقد ذهب الى ان ذلك يقع لغواً في الكلام وتطلق المرأة ويعتق العبد لان قوله : انت حر ايقاع وقوله : ان شا الله يقتضى مشبية مستقبلية وما يستقبل لا يؤثر في الحاصل .

واما « ابو على » فانه قال : متى قصد الخالف ما هو مشبية في الحقيقة ويجعله شرطاً حنث واذا لم يرد هذا فانما يورده وكلامه فيه محتمل . فيجوز ان يريد : ان شا ان يتسفينى او يسهل سبيلي اليه او يلطف لي فيه فلا يبحث لانه اذا لم يوجد هذا الفعل تبين انه تعالى ما لطف فيه وانما كان لم يفعل<sup>٧</sup> لعلمه بانه لا يقع عنده ذلك فلهذا لا يبحث . ونقول : لا يمكن ان يدعى في ذلك مخالفة الاجماع لان هذا التفصيل لم يحدك عن الفقهاء . وفي « اهل البيت » « كالتسليم » وغيره من الائمة عليهم السلام من جعل ذلك من باب ما ينظر الى صلاح المرأة في طلاقها ونكاحها وفي عتق العبد او رقه فان كان الصلاح في ذلك وقع والا لم يقع . وعلى كل حال فان كانت هذه اللفظة واردة مورد الشروط<sup>٨</sup> لم يصح على مذهبهم لانها تقتضى الاستقبال وعندهم انه تعالى مردياً لم يزل فيبطل ما قالوه .

(١) ق : - ان - (٢) ق : - على - (٣) ت : استثنى - (٤) ق : - الدين - (٥) ق : - الموقف - (٦) ي : من ان - (٧) ت : - الله - (٨) ت : وان كان انما لم يفعل : وانما كان انما لم يفعل - (٩) ق : الشرط .

واسلم من قول من قال : هو الحروف المنظومة والاصوات المقطعة لان في ذلك اخراجاً لما يتألف<sup>١</sup> من حرفين ان يكون كلاماً . وفيه ايضا ضرب من التكرار فان الاصوات المقطعة هي الحروف لا غير . وفيه ايضا انه لا يسلم على قول بعض الشيوخ . فان «ابا على» يمنع ان يكون الكلام من جنس الاصوات . فاذا اقتضت على ذكر الحروف فقط سلم على مذهبه ايضا . وليس يضر ان لا نجد السبيل الى بيان اقل ما هو كلام اذا كنا قد عرفناه على الجملة كما لم يضر الجهل بتجديد اقل ما يكون فعلا محكماً دالا على كون فاعله عالماً . وعلى ان المقصد بهذه الجملة هو الكلام في القرآن وهو قد بلغ حد الكلام بلا اختلاف فثبت ما نريد .

فاما قول من طعن على ما ذكرناه من وجوب ان يكون الكلام من حرفين او من حروف بقوله : ان الحرف الواحد قد يكون كلاماً كقولهم ق و ع وما شاكلها<sup>١٠</sup> وبقوله : ان اهل النحو قد قسموا الكلام الى اقسام جعلوا احدها الحرف فكان الحرف الواحد عندهم كلاماً . ونوجب عليكم ايضا ان تثبتوا الكلام كلاماً وان لم تعد بان توجد فيه هذه الصفة التي ذكرتموها .

والجواب عنه ان طريقتهم تقتضي المنع مما سأل عنه لانه لا بد من شي يقع به الابتداء ومن شي يقع عليه الوقف والسكون فكيف يجوز هذا في الحرف الواحد ؟<sup>١٥</sup> ويبين هذا انهم في غالب احوالهم يجعلون الكلام ما يفيد ويجرد قولهم ق و ع لا يفيد فلم يصح ان يكونا كلامين<sup>٢٠</sup> وكان غرضهم بقولهم في اقسام الكلام وحرف حا لمعنى ان يثبتوا ما اذا تألف بعضه الى بعض كان كلاماً لا انهم ارادوا ان الحرف بمجرد هو كلام لانهم في الاسم ايضا<sup>٢٥</sup> لا يجعلونه كلاماً الا بعد ان ينضاف اليه الفعل . واما ما لا يفيد فقد سموه كلاما ولكنهم انما يكلموا في احكام ما قد وقعت المواضع عليه لا فيما سمي كلاماً مطلقاً .

فاما القول بان الكلام هو ما يفيد فذلك و<sup>٣٠</sup> ان جرى في بعض كلام «ابي هاشم» فهو غير صحيح والا لزم في كل ما يفيد ان يكون كلاماً كالاشارة وعقد الاصابع والكتابة . فاما من زعم في الكلام انه خارج عن هذه الحروف المسموعة وانه معنى في النفس فقد ابعد لانه اما ان يثبت هذا المعنى بالضرورة فقد كان يجب ان نعرفه او بدلالة فيجب ان يذكر وعلى انه كان يجب ان لا يمتنع وصف احدنا بالسكوت والظرس مع كونه متكلماً لان المعنى الذي في النفس لا يصح ان يمنع من الخرس في اللسان او من السكوت فيه وقد عرفنا خلافه . وليست تسمية احدنا بذلك وهو

## الكلام في القرآن وسائر كلام الله تعالى .

### باب في حقيقة الكلام

اعلم ان وجه<sup>١</sup> اتصال هذا الباب<sup>٢</sup> بباب الارادة ان الكلام عندنا من جملة افعاله كالارادة فلا يصح كونه مريداً لنفسه ولا بارادة قديمة بل يتبع كونه مريداً كونه فاعلاً . فكذلك الحال في كونه متكلماً لا يصح ان يكون للنفس ولا بكلام قديم بل يتبع فعله الذي هو الكلام . والمخالفون لنا قد اجزوا ذلك على نحو مذهبهم في الارادة ونحن وان فرقنا بين كون المرید مريداً وبين كونه متكلماً من حيث لا حال له بكونه متكلماً وله بكونه مريداً حال فهما من الوجه الذي ذكرناه متفقان وان لم يكن الكلام من هذا الباب معنى لولا ان القرآن هو دليل على الاحكام الشرعية ولو لم يكن يكن فعلاً من افعاله جل وعز لما دل<sup>١٠</sup> فوجب عند ذلك ان يبين حكمه . فقد<sup>١٥</sup> نجد الكلام فجعله ما يحصل من الحروف المعقولة له نظام مخصوص .

والاصل في ذلك ان الشئ لا يصير معقولاً باسمه بل يجب ان يكون معقولاً اولاً ثم يتبعه الاسم فصارت الفائدة في المسمى غير معقودة بالاسم . فاذا لم يعقل الشئ امتنعت تسميته باسم وصار ذلك بمنزلة قولنا : « عالم » لانا<sup>١٥</sup> ان لم يعقل صحة الفعل المحكم لم يجز ان نعتبر عنه بقولنا « عالم » . فاذا ثبتت هذه الجملة فوجب ان يتقدم لنا العلم بما تريد تسميته<sup>٢٥</sup> بانه كلام . والذي عقلناه<sup>٣٠</sup> في ذلك هو الحروف التي<sup>٣٥</sup> تنتظم بالحروف هي معقولة ونظامها معقول لانه ان<sup>٤٠</sup> تكلم احدنا في هذا الوقت<sup>٤٥</sup> بحرف ثم انقطع عن<sup>٥٠</sup> الحرف الثاني فأتى به بعد زمان لم يعد ما فعله كلاماً . فما جرى هذا المجرى هو الذي نعرفه كلاماً ونسميه بذلك<sup>٥٥</sup> وعلى هذا او نطق بحرف واحد فقط لم يعد متكلماً ولا عدت ما فعله كلاماً . وهذا الحد اول

(١) ق : - وجه - (٢) ق : - الباب ٤ ر ي : ذلك بباب الارادة - (٣) ي : من جهة - (٤) ق : وقد - (٥) ق : لانه - (٦) ق : تسميته - (٧) ت : عقلنا - (٨) ق : اللسان (كنا) - (٩) ق : اذا - (١٠) ق : - في هذا الوقت - (١١) ق : عنه - (١٢) ق : كذلك

(١) ت : يتألف - (٢) ر : يكون كلامان - (٣) ت ق ي : - ايضا - (٤) ق : بما .

ساكت على طريقة اللغة بل هو<sup>١١</sup> على جهة الصناعة كما يقال «خيَاط»<sup>١٢</sup> و «نجار»<sup>١٣</sup> وإن كانا<sup>١٤</sup> غير فاعلين في الوقت فلا يقدح فيما نقوله. ومتى جعل القوم الدلالة على اثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلّق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد إليه أو التفكير فيه. وليس الكلام عندهم شي من ذلك. والذي يعلمه احدنا قبل اظهار هذه الحروف من كلام تديره في نفسه<sup>١٥</sup> بقطعها. فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية ولو كان معنى في النفس لما احتيج الى ضرب من التقطيع كالعلم والارادة وغيرهما.

وبعد فلولا ان الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف فهذا من ادل الاشياء على انه من جنس ما يظهر وانه ليس بمعنى في النفس كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لانه يتصور في نفسه اشكال ما يكتبه ولم يكن لاحد ان يجعل الكتابة معنى في النفس. فاما قول القائل: «في نفسي كلام» فالغرض به انبأوه عن عزمه<sup>١٦</sup> على ذلك وهو بمنزلة ان يقول: «في نفسي لقا زيد» او «الخروج الى مكة» فلا متعلّق لهم بذلك. واما قوله تعالى «يَقْبُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مِمَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ»<sup>١٧</sup> فقد يعلقوا به في ان الكلام هو<sup>١٨</sup> في القلب وهذا بعيد لانه قد يحتمل قوله: «ما ليس في قلوبهم» العلم به والقصد اليه فالاية مجملة ولا بد من حملها على ما ذكرناه لانها واردة في شان المنافقين هذا ولو استدللنا بهذه الاية لكانا اسعد حالا<sup>١٩</sup> منهم لانه تعالى قد جعل محل القول القم ومدّهم خلاف ذلك فثبت انه يرجع به الى هذه الحروف.

فاما قولهم ان الكلام ما قام بالمتكلم فجهالة لانه قد يقوم بالمتكلم ما ليس بكلام فان القدرة تقوم به عندهم وتخللك العلم وغيرها فيجب ان يحدّ الكلام بما يخصه لا بما يشركه فيه غيره.

وبعد فالشي يجب ان يكون في نفسه معقولا قبل الاضافة ثم يضاف الى الغير. فاما ان يعرف بالاضافة فيباطل. فعلى<sup>٢٠</sup> هذا لو لم يعقل الولد والدار واليد وغير ذلك لم يصير معقولا بالاضافة فكذلك كان يجب في الكلام. واعلم ان القوم على فرق. ففهم من يجعل كلام الله هذا المسموع وكذلك يجعل كلام احدنا ما هو بهذه الصفة ولكنه يقول في كلامه تعالى خاصة انه غير مخلوق ولا يحدث ونقرّ في

(١) ق: هي (٢ -) هو ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلة في البغداد والمساند. لكتاب الانتصار. (٣ -) هو حسين بن محمد النجار الذي توفي نحو سنة ٢٢٦ هـ - ٨٤٠ م. (٤ -) ت: كنا. (٥ -) ت هنا «حروف» بين السطرين؛ ق: «او حروف» (٦ -) ق: «عن عزمه» (٧ -) سورة آل عمران ٣ آية ١٦١. (٨ -) ت: «هو» (٩ -) رت ي: «حالا» (١٠ -) رق: «وعل».

كلامنا بذلك فهو لا هم «الحشوية»<sup>٢١</sup> والى ذلك ذهب «احمد بن حنبل»<sup>٢٢</sup>. وحدثت بعدهم فرقة تعد عندهم ان يكون كلامه تعالى من جنس هذه الحروف ثم لا يكون محدثا فقالوا: كلامنا هو من جنس هذه الحروف<sup>٢٣</sup> فهو محدث ولكن كلامه جل وعز مخالف لكلامنا كما انه متكلم مخالف للمتكلمين منا كما قاله «ابن كلاب»<sup>٢٤</sup>. وراى «ابن ابي بشر» ان المخالفة بين الشاهد والغائب في الحقايق لا تمكن فقال في الكلام انه معنى في النفس شاهداً وغائباً فبالغ في الجهالة. وخرج عن المعقول في اثبات الكلام على كل وجه. والذين قبله اثبتوا الكلام في الشاهد معقولا ولكنهم اثبتوا في الغائب ما لا يعقل. والاولون اعقلونا ما هو الكلام شاهداً وغائباً ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو الحدوث والخلق واذ<sup>٢٥</sup> بينا حقيقة الكلام فله تعلق بالمتكلم فلا بد من بيانه.

(١) «الحشوية» الذين كانوا يرون وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر. (٢ -) «احمد بن حنبل» لا حاجة الى التعريف به هنا. (٣ -) ق: «ثم لا يكون محدثا فقالوا... الحروف» (٤ -) «ابن كلاب» هو عبد الله بن محمد بن كلاب القطان وتجد ترجمته في طبقات الشافعية لابن السبكي. (٥: ٢) وانه توفي سنة ٢٤٠ هـ - ٨٥٥ م. ويسميه الفهرست (ص ١٨٠) من الحشوية ويسميه البغدادي من اهل الحديث (اصول الدين ٢٥٤). (٥ -) ق: اذ قد مات: اذا هي: اذ.



على جملة او تفصيل لانه <sup>١</sup> هذه سبيل ما يوجب للموصوفين حالاً كالعلم وغيره وبهذا تفارق اسما الفاعلين او اسماً الاشتقاق كقولنا «اسود» فو «فاعل». فلما ثبت انه لا يعلم متكلماً الا بعد العلم بالكلام على جملة او تفصيل دل على انه لا حال له بالكلام.

وبعدُ فاذا ثبت انه يرجع بكونه متكلماً الى فعله للكلام فلو كانت له حال بذلك لكان له بكل ما يفعله حالٌ وقد عرفنا خلاف ذلك. وايضا فكان لا يصح ان يوجد كلامه في الصدى لان ما يوجد في الغير لا يكتسب الحكي به صفة ولا يصح في الصدى ان يكون هو المتكلم لانه ليس بحكي ومن قال بهذا المذهب لا يجعل محل الكلام <sup>٢</sup> هو المتكلم.

- وبعدُ فكان يجب لو خُلفست للواحد من آلتان وقد نرى تضاد الحروف ان يتعذر عليه التكلم بحرفين ضدتين لوجوب كونه بهما <sup>٣</sup> على صفتين ضدتين وليس يمكن المنع من ذلك الا بان يقال ان ذلك غير مقدور لله ولا وجه يمنع لاجله لانه كما جاز ان يخلق له عينين واذنين فقد كان يجوز ان يخلق له لسانين ولو خلقها له وفيها القدرة لصح ان يفعل الكلام بكل واحد منهما اذ حاله معها سواء. فان تعذر تكلمه باحدهما فكذلك بالآخرى ولو فعل بهما حرفين ضدتين وكان له بكونه متكلماً حال <sup>٤</sup> للزم ان يحصل بهما على صفتين ضدتين لان ما يوجب حالاً للجملة لا يفرق <sup>٥</sup> بين ان يكون المتضاد منها موجوداً في محل واحد او في محلين كما نعرفه في العلم والجهل فثبت بهذه الجملة فساد ما قالوه.

- فاما الوجه الثاني من الخلاف وهو ان المتكلم محل الكلام فهذا يقتضى ان لا يكون هاهنا متكلم اصلاً لان الجملة موصوفة بذلك. والكلام لا يحل في جميعها. ومتى قالوا: هو محل الكلام او ما حل الكلام بعضه اقتضى في بعض اللسان ان يكون هو المتكلم لانه ليس يحل ما هو كلام في جميع اللسان ومتى اقتصروا على انه محل للكلام لزم في اللسان او في بعضه ان يكون متكلماً لحل <sup>٦</sup> الكلام فيه. بل اقل الكلام حرفان ومحلها <sup>٧</sup> لا بد من ان يتغاير فكيف يثبت التكلم متكلماً <sup>٨</sup> ثم يلزم ان ترجع احكام الكلام الى المحل من الوصف بالقذف وبالصدق والكذب وان يتوجه عليه الحد والدم والعقاب وغير ذلك. وقد عرفنا ان الامر بخلافه فيثبت انه الفاعل للكلام.

## باب في حقيقة كون المتكلم متكلماً

اعلم ان المتكلم عندنا هو فاعل الكلام وانما يعرف ان هذا حقيقته بمثل ما به نعرف في شي من اسما الفاعلين انه يفيد فعلاً من الافعال وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرهما. ومعلوم ان الطريق الذي به ثبتت هذه الاوصاف مفيدة للفعلية بدليل <sup>١</sup> انك لا تعلم <sup>٢</sup> كذلك الا عند وقوع هذه <sup>٣</sup> الافعال منه بحسب احواله. فان لم تعرف ذلك لم تعرف متكلماً. ومتى عرفت هكذا عرفت متكلماً فجزى مجرى ما ذكرناه. ولانه لو لم يكن معنى المتكلم انه فاعل الكلام لما صح ان تؤثر حاله من نحو <sup>٤</sup> كونه مريداً وكارها في خطابه فيصير امرأً وخبراً ونهياً لان حاله لا تؤثر الا فيما هو فعل من افعاله: ولانه اذا وجب تعلق كلامه به <sup>٥</sup> لم يصح ان يثبت شي من وجوه التعلق الا الفعلية فقد لزم ما نقوله. وخلاف من خالف في ذلك لا يخرج عن وجهين. اما ان يكون خلافاً من جهة المعنى او من جهة الاسم. واقوى وجوه الخلاف من حيث المعنى ان يجعل المتكلم من له حال بالكلام او يجعل المتكلم محل الكلام او ما حل الكلام بعضه سواء كان من فعله او فعل غيره فيه <sup>٦</sup>. فاما اذا قيل: من لولاه لما وجد الكلام فرجوع الى الفعلية. ومتى قيل: من قام به الكلام ورجع بالقيام الى البقا فذلك باطل لانه لا يبقى الكلام.

واما الخلاف من جهة العبارة فهو ان يقول: المتكلم من ظهر به الكلام او سمع منه او وجد فيه او <sup>٧</sup> زال خرسه او سكوته.

اما القول بان له بكونه متكلماً حالاً فلا يصح لان اثبات حال لا يوجد من النفس ولا تدخل تحت الادراك ولا يثبت لها حكم يؤدي الى الجهالات. وما يمكن من احوال احدنا الموجودة من النفس فهو ككونه مريداً ومعتقداً وغير ذلك. وليس لكونه متكلماً في ذلك مدخل. والحكم الذي يصلح ان تذكر في هذا الباب هو تاتي هذه العبارة وهذا مضاف الى كونه قادراً على هذه الحروف وكونه عالماً بكيفية ترتيبها وقاصداً الى ايرادها فن أين اثبات حالة اخرى؟

وبعدُ فكان يجب صحة العلم بالذات على هذه الحال من دون العلم بالكلام

(١) رى: - بدليل. (٢) ي: انه لا يعلم. (٣) ر: هذه. (٤) ت: - نحو. (٥) ت: - ثم. (٦) ق: بما. (٧) ي: - فيه. (٨) ي: اذا.

(١) رقى: لان. (٢) ق: للكلام. (٣) رقى: كونها. (٤) ق: يفرق. (٥) ي: بحلول. (٦) ر: محلها.

## باب في ذكر جملة من أحكام الكلام وأحواله

اعلم ان جنس الكلام هو الصوت . فاذا وقع على وجه فهو كلام هذا هو اختيار « ابي هاشم » . وقد قال « ابو علي » : هو « جنس غير الصوت . والدلالة على انه والصوت سوا هو ان يقال : لو كان غير الصوت لصح وجود الصوت المقطع ولا كلام او الكلام من دونه لان ذلك اشارة الجنسيتين . فاذا لم يصح انفصال احدهما عن الاخر ولا تعلق دل على ان الجنس واحد . وبهذا كلم « ابو علي » رحمه الله « ابا الهذيل » في نفي ان يكون الافتراق معنى زائداً<sup>(١)</sup> على الكونين الى ما شاكل ذلك فيجب ان يكون المرجع بهما الى شي واحد . ومن احكام الكلام ان البقا عليه يستحيل لانه اذا رجع به الى الصوت ثم عرفنا استحالة البقا على الصوت فكذلك الكلام . وقد خالفت « الكرامية »<sup>(٢)</sup> في بقا الاصوات وفي غيرها من الاعراض .

ودليلنا على ذلك انه كان يجب ان تدركه في الحال الثانية على حد<sup>(٣)</sup> ما ادركناه اولاً لان بقا الباقي فيما هو مدرك لا يخرج عن صحة<sup>(٤)</sup> الادراك من حيث يدرك على ما يختص به من الصفة التي لا تزول في حال<sup>(٥)</sup> البقا ولو كنا مدركين له في الثاني كادراكنا له في الاول لاضطرب على السامع ما يسمعه فكان لا يكون المسموع زيداً اولاً من يزد اولاً من<sup>(٦)</sup> ديز وانما يترتب عنده<sup>(٧)</sup> هذا الضرب من الترتيب لا لشي<sup>(٨)</sup> سوى<sup>(٩)</sup> انه عند سماعه لياً قد عدت الذاي<sup>(١٠)</sup> وعند سماعه للدال قد عدت الحرفان جميعاً ونفس هذا يدل على انه ليس يحسم والا كان يصح بقاوه فلا يدرك على الترتيب المعروف . ومتى قيل تنتقل محالة على الترتيب فهو بناً على انه باق وفيه اختلاف . ثم كان يصح انتقال محله الى الاذان<sup>(١١)</sup> على ضرب من الاختلاف فيتشوش على بعض السامعين كيفية ما نسمعه وحتى يلزم ان ينتقل الى بعض السامعين طرف مما يحدث دون ما زاد عليه وكل هذا يزيل الثقة بما نسمعه وعلى انه لو كان جسماً اقلرنا على الاجسام كلها لقدرتنا على الحروف ولرجوع احكامها اليها

(١) رقى : انه . (٢) رقى : زايد . (٣) ي : ثم قد . (٤) « الكرامية » اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام فانه كان من يثبت الصفات الا انه ينهيها الى التجسيم والتشبيه . (٥) ت : - . في . (٦) ق : - . حد . (٧) ق : - . صحة . (٨) ي : سالة . (٩) ي : - . من : من ان يكون يزد اولاً من ديز . (١٠) ق : عند . (١١) ق : لوجه . (١٢) ر : سوا . (١٣) ت : الزا . (١٤) رقى : الاذن .

فاما ما يتصل باللغة فلا شبهة في انه لا يوصف متكلاً الا من فعل الكلام . ألا ترى انهم<sup>(١)</sup> اذا اعتقدوا وقوع الكلام من واحد بحسب قصوده ودواعيه يسموه متكلاً فلو لم يكن المتكلم عندهم من هذا وصفه لما صح ذلك فجرى هنا مجرى ساير اسامي الفاعلين . ومعلوم ان الاسامي تتبع اعتقاداتهم وقد وجدناهم يسمون الكلام المسموع من المصروع بانه كلام الجن فيضيفونه الى الجن للاعتقاد الذي ذكرناه . ولو عرفوا انه واقع من المصروع لما جعلوه الا كلاماً له دون الجن فيقول<sup>(٢)</sup> من قال انه يسمي متكلاً من ظهر منه<sup>(٣)</sup> الكلام ان اريد به طريقة الفعل<sup>(٤)</sup> فصحيح والا فلا يصح وعلى هذا لو اوجد الله الكلام في لسان احدنا لكان الله تعالى<sup>(٥)</sup> هو المتكلم به دونه كما انه المتكلم بما في الشجرة دونها وانما يعرف في هذا الكلام انه فعله تعالى لعلمنا انه حادث على وجه لا يصح وقوعه الا منه . فاما ان نعلم تعلق الكلام به من جهة المشاهدة فتعذر لاستحالة ذلك عليه تعالى .

فاما من جعل اضافة الكلام الى المتكلم من حيث انه قائم به<sup>(٦)</sup> واراد بالقيام الحلول فقد ابطلناه . واذا اراد الدوام والبقا فقد عرفنا ان الكلام لا يصح عليه البقا . ومتى قال : اردت انه يوجد به فذلك محتمل للفعلية ومحتمل للحلول ومتى فسروه بان الغرض انه لولاه<sup>(٧)</sup> لما وجد كلامه فلولا علمه وحيوته وقدرته لما وجد كلامه فيجب ان يكون قائماً بهذه المعاني .

فاما من قال ان المتكلم من له كلام فهذه الاضافة محتملة لوجوه . فقد يراد بها طريقة الملك كما يقال له : « عبد » و « فرس » وقد يقال له كذى اذا اتصل ذلك به اتصال خلقه كما يقال له يد<sup>(٨)</sup> وله رجل وغير ذلك . وقد يقال له كذى اذا فعله فيجب ان يفسره<sup>(٩)</sup> بما هو واضح .

(١) رقى : تراهم . (٢) ق : قول . (٣) ي : فيه . (٤) رقى : الضلية . (٥) ت : - . تعالى : رقى : - . الله . (٦) ر : - . به . (٧) رقى : قد . (٨) ت : يفسر . (٩) ر : يفسروه .

وقد ثبت انه لا يقدر احدنا على الاجسام فثبت بهذه الجملة انه لا يبقى وانه ليس بجسم .

فاما كيفية ادراكه فمخالفة لادراك الحرارة والبرودة والطعوم والروائح ومُسَبَّهٌ<sup>١١</sup> لادراك اللون<sup>١٢</sup> من حيث يدرك الصوت بحيث هو كما يدرك اللون ولا يحتاج في الصوت الى انتقال محله على ما قاله « ابو علي » اولاً وان كان قد رجع عنه وعلى ما قاله « ابو القسم » وغيره . ولسنا ننكر صحة ادراكه اذا انتقل محله الى صياح الاذن ولكننا لا نجعله شرطاً حتى لا يدرك الا كذلك . ودليلنا فيه ما قد ثبت انا نفرق بين الجهات التي يوجد فيها الكلام مع سلامة الاحوال ولو ادركناه بانتقال محله لكننا لا نعرف ذلك على طريقة واحدة كما لا نفرق بين الجهات التي جاوزتنا اجسام حارة او باردة الا اذا رايناها باعيننا .

فاما اذا لم تكن الحال هذه جوزنا ان تكون قد جاوزنا من جهة يمنة او يسرة فعرفنا انها تدرك بطريقة انتقال المحل وليس كذلك الحال في مسيلتنا فيجب ان يدرك بحيث هو ولولا صحة ما ذكرناه لاجزنا مع سلامة الاحوال ان لا يدرك كثيراً من الاصوات لعدم الانتقال او يدركه بعض دون بعض لثبوت الانتقال اليه دونه الى غير<sup>١٣</sup> ذلك من ضروب الالزامات المذكورة في مواضعها . وای شي ذكره فانما يدل على انه قد يدرك الصوت<sup>١٤</sup> بطريقة انتقال محله وهذا مما لا ينكره . واذا امتنع ادراكنا للصوت عند هبوب الريح في خلاف جهة الكلام فلاجل انه يصير هذا الحوا كالحجاب والشرط فيه زوال الحجاب<sup>١٥</sup> فاعتبر جميع ما يوردونه بهذا الاعتبار .

واما ما اورده من كون الكلام دليلاً وكيفية الشرط فيه فالاصل في ذلك ان نبين الشرط الذي معه يفيد . والشرط الذي معه يدل وليس للجنس تأثير في كونه مفيداً ولا في كونه دليلاً وعلى هذا تثبت الجنسية في المهمل وفي كلام من لا يدل بكلامه<sup>١٦</sup> على شي مما يتناوله . فلا بد اذا في كونه مفيداً من وقوع المواضعة عليه وصورة المواضعات بين الناس معروفة ولا بد فيها من ضرب من الاشارة ولو لم يكن في هذا الباب الا ما يكون من الصبي والوالدة ومن تدبر امره في تلقينه الاسماء والالفاظ التي اذا تكررت عليه علمها لكفى وليس هذا التواضع بموقوف على الكلام بل قد يصح<sup>١٧</sup> وقوعه على ما يجري مجراه من الحركات وعقد الاصابع والكتابة وغيرها ولكن باب الكلام اوسع والتركييب فيه اكثر . فلما اراد الله ان يجعل

الخلق بحيث يتمكن كل واحد منهم من تعريف الغير ما في نفسه والتعريف منه ما يريد به جعل لهم سبيلاً الى التكلم بهذه الحروف وان ينصرفوا في تركيبها على ما ارادوه فيفيدوا بها ساير الاغراض . وحل الكلام في اتساعه<sup>١</sup> في الوجه الذي ذكرناه محل التوقيف بطلوع الشمس واختلاف حركاتها<sup>٢</sup> لما كانت ظاهرة لكل احد فاتسع بخلاف غيره . ولا بد من ان يكون ابتدا اللغات مواضعة ليصح<sup>٣</sup> من بعد ان يخاطبنا الله ببعض بما تواضعنا عليه فنعرف به مراده ويكون التوقيف مرتباً على ذلك على ما بين في موضعه .

فاذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يقف كونه مفيداً على المواضعة ولهذا اذا جعلنا مواضعة قوم لم يمكننا ان نستفيد بكلامهم شيئاً فاذا حصلت المواضعة على وجه مخصوص واتى المتكلم بالكلام على حد ما تواضعوا عليه وقصد به شيئا مخصوصاً<sup>٤</sup> ودخل كلامه في ان يكون مفيداً وشرط<sup>٥</sup> الافادة ان يترتب على وجه مخصوص كترتب اسم على اسم او فعل على اسم . فاما الفعل والفعل والحرف والحرف او الاسم والحرف فلا مدخل لشي من ذلك في باب الافادة . فاذا حصل كذلك فدلالته تقف على حال المتكلم فاذا كان حكيماً دل كلامه على حال ما يتناوله في كونه صدقاً او امراً بحسن او نهياً عن قبيح فان لم يكن كذلك فليس له حظ الا ان يعرف عنده كونه مريداً . وليس طريق ذلك ايضاً الدليل الا فيمن تثبت حكمته والا فذلك معلوم ضرورة . فهذا وجه القول في كيفية افادة دلالاته<sup>٦</sup> .

فاما كيفية وجود الكلام فالاصل فيه ان ما يفعله احدنا لا بد من ان يكون في محل مبنى بنية مخصوصة لامر يرجع الى ان ايجاده لا عن سبب لا يصح ومن شأنه ان تكون هناك مصاكة واعتماد وهذا ينبي عن المحل . ومعلوم انه لا يتأتى ذلك في كل محل بل لا بد من ان يكون على صفة مخصوصة . فاما حاجته في الجنس الى محل حتى لا يصح من واحد<sup>٧</sup> من القادرين ان يوجد الا في محل فلان الكلام لا يحكم له يرجع الى المحل والجملة لما قد تقدم وحكمه لا يظهر الا بمحله<sup>٨</sup> من مضادة<sup>٩</sup> ضده الى ما شاكلة لان صحة كونه مدركاً ليس بامر راجع اليه بل هو امر راجع الى المدرك . واذا ثبت ان حكم الكلام ما ذكرناه جري مجرى الكون واللون وغيرهما في انه لا يصح وجوده الا في محل لان في خلاف ذلك ابطال حكمها فكذلك حال الكلام . وبعد فلو قدرنا له ضداً لم يكن بد من ان يكون بضادهما

(١) ر : اتساعه . (٢) ت : حركاتها . (٣) ق : اصلح . (٤) ي : - . (٥) ي : شروط . (٦) ق : فهذا وجه لقادته . (٧) ي : احد . (٨) ق : المحل . (٩) ر : مضاد .

(١) ق : يشبه . (٢) ق : الالوان . (٣) ر : دون غيره . (٤) ق : - . (٥) ر : الحجب . (٦) ر : كونه . (٧) ي : صح .

## باب في أنه تعالى متكلم بمثل هذا الكلام وأن ذلك يصح فيه

على المحل لان في تضادّ الكلام لا في محل ايجاباً لامتناع وجود حرفين ضدّين في العالم . فاذا وجب في ضده اعتبار المحل فكذلك فيه ايضاً . ثم اذا وجب ان لا بدّ من محل فقد اختلف « مشايخنا » في صفة ذلك المحل . فالذي استقرّ عليه قول « ابي هاشم » اخرّاً انه بكيفية<sup>١</sup> مجرد المحل اذا فعله الله ابتداءً ومتى فعله بسبب فلا بدّ من ان يكون مبنيّاً بنية مخصوصة وواجب<sup>٢</sup> هو اولا و « ابو علي » حاجته من فعل اى فاعل كان الى نيته . والصحيح هو الاول وعلى هذا يجوز<sup>٣</sup> ان يوجد كلام الله تعالى في الحصى<sup>٤</sup> والشجرة مع ان ما يحتاج الى نيته لا يصح وجوده في الجهاد لان تأليفه كافتراقه .

ويعدّ فما تقدم من ان حكمه مقصور على محله يوجب ان يكفي مجرد المحل فثبت صحة ما نقوله في هذا الباب .

اعلم انه اذا كان المتكلم يعني به انه فعل الكلام فقد كفى في صحة كونه متكلماً كونه قادراً على هذا النوع كما ان ساير الاوصاف التي تتبع الفعلية يكفي في صحتها كونه تعالى قادراً عليه . فاذا احدث الكلام ثبت كونه متكلماً كما اذا احدث النعمة كان منعماً وليس الذي لاجله كان احدنا موصوفاً بانه متكلم<sup>٥</sup> الا فعله للكلام فقط دون ان يقال : انما وصف بذلك لفعله له بالآلة ولسان ذلك لان الحد لا تدخله الالات التي بها تقع الافعال . فلهذا لو فعل الله تعالى الكتابة لسمى كاتباً ولو فعل الحركة لسمى محرّكاً وان كنا نعلم ان احدنا يفعل ذلك بالآلة والقديم تعالى لا يفعله بالآلة فعلى<sup>٦</sup> هذا اذا اردنا تحديد المحرك والكاتب لم تدخل تحت الحد الآلة وعلى هذا صح وصفه تعالى بالقول وان كنا نعلم ان احدنا لا يكون قايلاً الا بالآلة .

فان قيل هلا منعمت من احدائه كلاماً به يتكلم لكونه متكلماً لنفسه كما ابيتم ان يكون محدثاً لعلم يعلم به مع كونه عالماً<sup>٧</sup> لنفسه .

قيل له لم يثبت انه متكلم لنفسه وقد ثبت كونه عالماً بنفسه هذا ولو ثبت انه عالم بعلم محدث لكان في ذلك نقض كونه عالماً على ما تقدم في بابه ولو لم يثبت كونه<sup>٨</sup> متكلماً بكلام يحدّثه لكان فيه نقض كونه متكلماً . فان اثباته كذلك للنفس يتناقض فابن احدهما من الاخر ؟

فان قيل فان الموجود من الكلام ليس بان يكون هو المتكلم به اولى من غيره فلما<sup>٩</sup> اصفتموه اليه دون غيره مع كونه مقدوراً لساير القادرين فكيف<sup>١٠</sup> تثبتونه متكلماً والحال هذه مع انه يشاهد وقوع الكلام منه؟ فهلا جاز فيما جعلتموه كلاماً له ان يكون كلاماً للجنى او للملك او لغيرهما ؟

قيل له انا نعرف في الكلام الموجود انه كلامه بطريقتين . احدهما ما يرجع الى العقل والثاني ما يرجع الى السمع . والذي يرجع الى العقل قد ذكر فيه في الكتاب وجهين : احدهما وجوده في محل قد عرف من القادرين بقدرته<sup>١١</sup> انه لا يتأتى منهم

(١) رق ي : وعلى . - (٢) ت : كونه عالماً انه عالم . - (٣) ر : - كونه . - (٤) رى : فلهاذى . - (٥) ق : وكيف . - (٦) ق : بالقدره .

(١) ق : يكفيه . - (٢) ق ي : فالوجب . - (٣) رق ي : جاز . - (٤) ت : الحصى (كذا) .

## باب على « الكلابية » وغيرهم

اعلم ان اثبات المتكلم متكلماً على وجه ينتقض حقيقة هذا الوصف يجب ان يبطل وقد بيننا ان حقيقة ذلك انه فعل الكلام . فاذا لم تكن هناك حاله ولم يرجع بهذا الى اكثر مما ذكرناه . فالقول بانه متكلم لنفسه او بكلام قديم ناقض لذلك لان في القول بانه للنفس رفعا للكلام اصلاً . وفي القول بان كلامه قديم اثبات له غير فعل ولا يصح واحد من هذين فبطل القولان جميعاً . فاما من اثبت كلاماً قديماً فانه نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات من وجوب كون ذلك الكلام مثلاً لله تعالى من حيث اشتركا<sup>(١)</sup> في القدم .

وبعد فالحقول بان الصفة للنفس فزع على ثبوتها لان اضافة الصفة الى وجه الاستحقاق من دون ثبوتها اصلاً محال . وقد بيننا انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً فكيف يقال : هو للنفس؟ وبهذا يفارق كونه قادراً وعالمًا وحيًا الى ما شاكل ذلك من الصفات .

وقد دل الشيخ « ابو اسحق » على هذا بوجه آخر فقال اذا ثبت انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً ولم يكن هناك الا ذاته وذات كلامه فلو جعلناه متكلماً لنفسه لزم ان تكون ذاته بصفة الكلام اذ لا شئ هاهنا يستحق صفة الا الكلام . فلو جعلناه متكلماً لنفسه لزم ان تكون ذاته بصفة كلامه . وحل هذا محل ما يقال : هو<sup>(٢)</sup> اسود لذاته لانه يلزم ان تكون ذاته بصفة السواد اذ لا حال له بذلك وانما الحال راجعة<sup>(٣)</sup> الى نفس السواد . وبهذا نفارق ما يقوله في كونه عالماً لان هناك حالاً ترجع اليه ولا يفيد وجود العلم . ولا يمكن ارتكاب ان يكون بصفة الكلام لان اقله حرفان وهما اما ان يتضادا او يقدر فيهما التضاد فلا يصح في الموصوف الواحد ان يكون موصوفاً بهما .

وبعد فلو كان لنفسه متكلماً وقد صح ان ضروب الكلام واقسامه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض فيجب ان يصح ان يتكلم بكلها لان ما صح في<sup>(٤)</sup> صفات النفس يجب وهذا يوجب كونه متكلماً بالكذب كما تكلم بالصدق وبالامر

(١) ر : اشتركاها . - (٢) ت : انه اذا . - (٣) ر ق ي : فاذا . - (٤) ر ق : انه . - (٥) ت : راجع (كذا) . - (٦) ت : من .

ايجاد الكلام فيه مثل الحصى<sup>(١)</sup> والشجرة وغيرها فنقطع على انه لا محالة من فعل القادر لنفسه . والثاني هو ان يبلغ حداً في القصاحة يعلم انتقاض العادة به فنعرف<sup>(٢)</sup> انه لا بد من ان يكون فعلاً له . الا ان هذا الثاني مما لا يجب القطع على انه من فعله تعالى لتجويز ان يكون قد اعطى بعضهم من العلم ما يتأتى معه ايجاد الكلام على هذا الحد . فالاول اسلم .

واما المسمى فهو على احد طريقين . اما ان يقوم بعض المعجزات على صادق الرسول فيقول ذلك الرسول في كلام انه كلام الله فنعرف بقوله ذلك او يكون الذي يدل على انه رسول صادق يتضمن انه كلام الله تعالى كالقرآن فانه الدال على انه صلى الله عليه رسول صادق وبه نعرف انه من عند الله لقوله « وَكُوِّنَ كِتَابَ مِثْرٍ عِنْدَ غَيْرِ اللَّهِ لِيُوجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا »<sup>(٣)</sup> وقوله « حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ »<sup>(٤)</sup> الى ما شاكل ذلك .

واما قول من يقول : هلا اثبتوه متكلماً على حد ما اثبتتم كونه قادراً عالماً ولم ترجعوا الى حدوث الكلام من جهته؟ فباطل لانا ما لم نعرف<sup>(٥)</sup> ذلك لا نعرفه متكلماً . ألا ترى ان مجرد الفعل لا يدل على ازيد من كونه قادراً وكذلك فوقوعه<sup>(٦)</sup> على وجه يدل على كونه عالماً ثم يدل ذلك على كونه حياً موجوداً ويتبع<sup>(٧)</sup> كونه مدركاً كونه<sup>(٨)</sup> حياً فاين دلالة شئ من هذا على كونه متكلماً؟ فيجب ان نرجع في ذلك الى وجود الكلام من جهته فقط .

(١) ت : الحصا (كذا) . - (٢) ق : - به فنعرف . - (٣) سورة النساء . ٤ آية ٨٤ . - (٤) سورة التوبة آية ٦ . - (٥) ت ق ي : نعرفه . - (٦) ق : وقوعه . - (٧) ي : ينبغي . - (٨) او ثبوت . - (٨) ر ي : لكونه .

بالقبيح كما تكلم بالنهي عنه وبالنهي عن الحسن كما تكلم بالامر وبمدح من يذمه  
 وبذم من يمدحه وهذا يقتضى ان لا تقع الثقة بشي من الشرع والاحكام . وليس  
 يلزمنا مثل هذا لانا نعلقه بالافعال فنثبت له ما يحسن لان ذلك يتبع الفعلية وما كان  
 من احكام صفات الذات لا يتعلق بالاختيار ولا تدخله طريقة الحكمة ولا يمكنهم  
 ان يعتصموا من ذلك بكونه صادقاً لنفسه لان هذا هو مجرد المذهب من حيث  
 يفيد الصادق ما يفيد المتكلم على بعض الوجوه . وعلى انه لا طريق لاثباته  
 صادقاً على طرائقهم فضلاً عن ان يكون كذلك للنفس وعلى انه لو ثبت ذلك  
 للزمهم ان يكون صادقاً في شي<sup>١</sup> وكاذباً في غيره او فيه لانه لا يتنافى الصدق  
 والكذب على ما نعلمه من حال من يخلق له لسانان . وبهذه يفارق كونه عالماً وكونه  
 جاهلاً .

واحد ما الزمناهم ان يكون تعالى مكلماً لنفسه كل من يصح ان يكلم على  
 كل وجه يصح ان يكلم عليه لانه قد ثبت ان الصفة العامة متى كانت للنفس  
 فالخاصة الداخلة تحتها يجب ان تكون ايضاً للنفس وعلى هذا اذا وصفنا الله تعالى  
 على العموم بكونه عالماً بالاشياء لنفسه فاذا جئنا الى معلوم معين قلنا انه عالم به  
 لنفسه . ويبين هذا ان من اقسام المتكلم الذى هو اخص منه كونه مخبراً وأمرأ  
 وناهياً . فاذا كان عندهم انه كان<sup>٢</sup> كذلك للنفس فكذلك المكلم يوضح هذا  
 انه<sup>٣</sup> اذا نفى عن المتكلم ان يكون مخبراً وأمرأ ومكلماً لم يعقل في كونه متكلماً شي  
 ومتى ثبت ذلك وجب ان يكلم كل احد موجوداً كان او معدوماً . ولا يمكنهم  
 ان يرتكبوا تكليمه للموجودات اجمع لانا نلزمهم الموضع الذى لا يمكنهم  
 ارتكابه وهو ان يكلمها على كل وجه يصح ان يكلم عليه مثل ان يكلمها جهره .  
 وكذلك فلا يمكنهم ان يقولوا : يكلم المعدومات بقوله لها « كن » لانه يصح ان  
 يكلم بقوله لها : لا يكن وان يكلمها ايضاً جهره . فبطل هذا المذهب . ولا يفتاب  
 هذا علينا في كونه عالماً لنفسه ومعلماً لانه لم تثبت في ذلك صفة عامة تدخل تحتها  
 صفة خاصة بل احد الأمرين بمعزل عن الآخر . فانه يكون عالماً لصفة<sup>٤</sup> تحصل  
 له عن العلم او الذات . ومعلماً بان يفعل العلم واسبابه . فكيف يدخل في الاول حتى  
 يلزم اذا كان العام للنفس ان يكون الخاص بمنزلة<sup>٥</sup> ؟

وبعد فن اثبت الكلام قديماً ان اثبته من جنس ما ذكرناه<sup>٥</sup> فلا دلالة ادل

على حدوث شي من الاشياء مما<sup>١</sup> دل على حدوث الكلام لانه لا يتصور كلاماً  
 الا وهو حادث . ألا ترى انه لو كان موجوداً من قبل لأدركه وفي الحالة الثانية لو نفي  
 لأدركه فلا بد<sup>٢</sup> من تحدد وجوده وتحدد عدمه . فكيف يجوز والحال هذه ان  
 يعتقد انه مثل لكلامنا وهو قديم ؟ ومتى اعتقدوه مخالفاً لهذه الحروف فهو<sup>٣</sup> خروج  
 عن المعقول فن ابن إنته كلام والكلام في صفة الشي وفي حكمه فرع على الكلام  
 في اصله ؟ ويلزمهم على القولين جميعاً تجويز الوان قديمة اما<sup>٤</sup> مماثلة لهذه الالوان  
 او مخالفة . وكذلك الحال في الاجسام وغيرها وهذا يؤدى بهم الى ضروب  
 الجهالات .

وبعد فلا بد<sup>٥</sup> في كلامه من ان تكون دلالة ولين تكون دلالة الا اذا كان امرأ  
 او نهيأ<sup>٦</sup> الى ما شاكل ذلك . فان كان شيئاً واحداً على ما يعتقدونه لزم ان يكون  
 الشي الواحد بصفة الامر والنهي وهذا في الاستحالة اكد من استحالة كون الشي  
 سواداً حلاوة . وعلى هذا نعرف ان الامر مخالفته للنهي ازيد من مخالفة الراحة  
 للطعم وانه يتعذر في الشي الواحد ان يكون بصفة الامر والنهي وغيرهما . فبطل ما  
 يذهبون اليه . ولين جاز هذا في الشي الواحد فهلا كانت ذاته بهذه الصفة فيستغنى  
 عن الكلام جملة ؟

وبعد فاذا لم يكن بد<sup>٧</sup> من كون كلامه دلالة لان هذا هو طريق اثباته فيجب  
 ان يكون له ترتيب<sup>٨</sup> في الحدوث مخصوص ليفيد وليدل . فانا نعلم ان هذه الحروف  
 اذا لم ترتب ترتيباً مخصوصاً لم يستفد بها شي . فلماذا لو لم يرتب قول القابل محمد  
 رسول الله على الوجه الذى ذكرناه لم يمكن ان يستفاد منه ذلك وهذا في الشي الواحد  
 ممتنع وفي التقديم ايضاً ممتنع بل لا بد<sup>٩</sup> من ان تكون حوادث حتى تكون عند وجود  
 الحرف الثانى قد عدم الاول وان يكون الاول متجدد الوجود في حال ادراكنا له .  
 وقولهم بقدم الكلام يمنع من ذلك كله فيجب ان يخرج عن كونه كلاماً ومغيداً  
 ودلالة وكل من ارتكب ذلك فقد خرج عن دين المسلمين .

وبعد فالكلام اذا ثبت له تعالى ولم يكن بد<sup>١٠</sup> من كونه كلاماً مفيداً فمعلوم  
 ان افادته تقف على المواضعة بدلالة ان من عرف مواضعة قوم امكنه معرفة مرادهم  
 بكلامهم ومن لم يعرف ذلك لم يمكنه ان يستفيد<sup>١١</sup> شيئاً بكلامهم ومعلوم ان المواضعة  
 على الشي الواحد ممتنعة بل لا بد<sup>١٢</sup> من اشياء ترتب على وجه مخصوص ثم لا بد<sup>١٣</sup> فيها

(١) رى : كما . (٢) ي : فذلك . (٣) ت : اما . (٤) رى : او نهي او غيرا . (٥) رقى :  
 ترتب . (٦) ر : كلاما . (٧) ق : يستفد .

(١) ق : في كل شي . (٢) رقى : كان . (٣) ق : ي : انه . (٤) ق : بصفة . (٥) رقى :  
 عقلناه .

بخلافه . وشبههم<sup>١</sup> في الركافة تجرى مجرى قولهم : لو كان مخلوقاً لكان يموت حتى قال « ابو علي » فكان يجب في الموت ان يموت لكونه مخلوقاً ومن البلا العظيم ان يدفع العلماء الى الكلام على امثال هولاء ثم العجب من « ابن<sup>٢</sup> » ابى بشر<sup>٣</sup> انه رام بصّره<sup>٤</sup> ذلك بما يشبهه قلة دينه فقال : إن الموت يموت ايضاً . وإنه يوتى به يوم القيمة في صورة كبش املح واذا انتهى الكلام ال هذا الحد فالكفّ اولي .

من<sup>١</sup> ان تكون حوادث بل حوادث مخصوصة حتى تكون مدركة او في حكم المدركة . ومتى لم يكن كلام الله عندهم بهذا الوصف خرج عن الافادة وصار في حكم الهادى . تعالى الله عن ذلك .

واعلم ان اصل الباب هذا<sup>٢</sup> كله ان اثبات ما لا يعقل لا يصح والمعقول من الكلام ليس الا هذه الحروف والحال في حدوث هذه الحروف ظاهرة . ومتى اثبتوا الكلام لا على هذا الحد فقد اثبتوا ما لا يعقل وكفى بذلك ابطلا لقولهم . واذا كان الذى يرومون اثباته مما لا اصل له فالكلام في حدوثه وقدمه لغو .

وقد ائتمهم في آخر الباب فصلا وذلك مبنى على ان الكلام المعقول هو ما يقوله . فانه قال لهم : اذا لم يكن المرجع بالكلام الى ما قلناه فلا هو دليل على غيره ولا غيره يدل عليه وهذا يخرج عن كونه معلوماً اصلاً . اما انه لا يدل على شي فظاهر لان الدليل هو فعل من الافعال يقع على وجه مخصوص . والقديم لا يصح ذلك فيه . واما انه لا يدل عليه غيره فلاجل ان الدليل على الله وعلى صفاته فعله . والفعل يدل على ان الفاعل قادر و<sup>٣</sup> عالم او مريد او كاره وقد ثبتت بواسطة الفعل صفات اخر ومعلوم انه لا دليل على كونه متكلماً الا ان يفعل الكلام وليس المتكلم عندهم من هذه حاله<sup>٤</sup> فن اين اثباته<sup>٥</sup> متكلماً ؟ واما هذه الحروف فهي دلالة على كونه عالماً قادراً<sup>٦</sup> فاما دلالتها على غير ذلك فلا تصح فصار قولهم بالكلام القديم مؤدياً الى نفيه جملة . هذا كله اذا لم يعترف الخصم بان كلام الله هو هذا المسموع . فاما اذا واقف بان هذا هو<sup>٧</sup> كلام الله .

ثم قال : لا اقول بانه مخلوق فذلك اما لجهله بمعنى المخلوق فان عرف ان المراد به المحدث فكيف يصح له ان يعتقد قدمه الا ان لا يعرف ايضاً معنى القديم ؟ وليس الذى يدل ايضاً<sup>٨</sup> على حدث<sup>٩</sup> هذه الحروف بمحضور بل كل حرف منه دلالة حدثه<sup>١٠</sup> وصفاتها دلالة حدوثها وما في القرآن من الايات دلالة ذلك ايضاً<sup>١١</sup> وتقصيه يطول لكن العامة ما داموا يجنون في القول فيه<sup>١٢</sup> امتساعاً يضطربون فاذا انقطعت بهم الحججة لجوا الى انا قد نهينا عن الجدال<sup>١٣</sup> وان المناظرة في الدين محرمة فسبيلنا ان نحملهم على صحة الحجج من جهة العقول فان ذلك يوجب صحة ما نقوله ولولا ان الامر كذلك للزم قدم الاجسام والاعراض . وقد عرفنا ان الامر

(١) ي : - من . (٢) رى : هذا الباب . (٣) رى : او . (٤) قى : على انه عالم قادر . (٥) قى : - هو . (٦) رى : - ايضاً . (٧) قى : حدث . (٨) رى : حدثها . (٩) قى : - وصفاته دلالة حدوثها وما في القرآن من الايات دلالة ذلك ايضاً . (١٠) رى : فيه . (١١) قى : الجدال .

(١) قى : شبههم . (٢) رى : - ابن .

ساكتاً لان حال الوصفين مع كونه حياً على سوا وليس السكوت باقفة فيمتنع لاجل ذلك من كونه ساكتاً. وبما ذكرناه<sup>١</sup> يفارق كونه مدركاً لان مع كونه حياً ولا آفة به<sup>٢</sup> لا بد من كونه مدركاً ولا صفة له تجرى مجرى الضد لكونه مدركاً كما قلناه في كونه ساكتاً. ومهما قالوا ان السكوت ينسب عن الخارجة فلا يجوز على الله تعالى<sup>٣</sup>. فالكلام المعقول لا يجوز عليه ايضاً فيما لم يزل فان<sup>٤</sup> يكون الذي اثبتوه من الكلام مما لا يعقل فكذلك السكوت الذي الزمانهم.

فاما القول بان كونه متكلماً يجري مجرى كونه مريداً فبعيد لانه لا حصول للمتكلم بكونه متكلماً. وانما يرجع بذلك الى فعله للكلام فكيف يضاف الى المعنى؟ وذلك يترتب على الحال الثانية وبهذا يفارق كونه مريداً لانه يحصل<sup>٥</sup> على حال بكونه مريداً.

وبعد فكان يجب ان لا تفترق الحال بين ان يكون الكلام فعله او فعل غيره فيه في وجوب كونه متكلماً كما ثبت ذلك في كونه مريداً وكونه عالماً الى ما شاكل ذلك. ومعلوم انه لو لم يحدث هو الكلام لم يكن متكلماً. وعلى هذا جعلت العرب كلام المصروع مضافاً الى الجن للاعتقاد الذي لهم انهم الذين يحدثونه فيه.

وبعد فكان لا يرأى في كونه متكلماً وقوع كلامه بحسب احواله وقد عرفنا انه لا بد من ذلك. ثم دل فيما بعد على<sup>٦</sup> ان كلام الله تعالى لا بد من كونه فعلاً والا اقتضى ان لا يصح ان يكلف الله شخصاً واحداً زائداً على الذي<sup>٧</sup> كلفهم لان تكليفه لهذا الزائد الذي لم يكلفه انما يكون بقول وارادة ولا الكلام فعله<sup>٨</sup> ولا الارادة على ما ذهبوا اليه فكيف يصح ان يكلف من كان المعلوم انه لا تكلفه؟

وكيف يصح ان يقدر على ان يريد في الشرايع التي امر بها بان تكون<sup>٩</sup> شريعة واحدة ان كانت الحال مسا قالوه لان كلامه هو الدلالة ولا تقع في ذلك عندهم زيادة بل هو شيء واحد. ومهما قالوا ان الدلالة ما تجعله<sup>١٠</sup> الحكاية كلامه لزمهم ان يجعلوا هذا المسموع كلاماً لله ولزمهم ان يكون<sup>١١</sup> المحكي عنه من جنس هذه الحكاية لان حقيقة ذلك تقتضي الموافقة في اللفظ حتى في الحركات والاعراب وعلى هذا متى لحن احدنا فيما يحكيه من كلام غيره لا يقال فيه انه حاك في الحقيقة.

وإذا اختلفت اللغة فحكي احدنا بالفارسية كلام غيره بالعربية فهو مجاز ومن حيث

## باب في انه اذا بطل كونه متكلماً لم يزل فكلامه محدث

ان قيل لو سلم لكم ان القديم تعالى<sup>١</sup> ليس بتكلم لذاته ولا لمعنى<sup>٢</sup> قديم هلا كان متكلماً لا بكلام محدث بل لوجه آخر كما قلتم في كونه مدركاً؟ فان زعمتم ان كونه مدركاً يستند الى كونه حياً فهلا استندتم كونه متكلماً اليه ايضاً؟ فلا يجب ان يكون كذلك لمعنى<sup>٣</sup> محدث وهلا اجرتم ذلك مجرى كونه مريداً؟ فيكون متكلماً لمعنى<sup>٤</sup> كما كان عندكم انه مريد لمعنى ولم يكن مريداً لكونه فاعلاً للارادة.

قيل له ما دللنا به على ان حقيقة المتكلم انه فاعل للكلام يوجب ان<sup>٥</sup> يكون متكلماً بكلام يحدثه<sup>٦</sup> هو لانا قد بينا ان تعلق كلامه به هو من حيث الفعلية لا غير.

وبعد فاذا لم يكن متكلماً بكلام يحدثه وكان ذلك مستنداً الى كونه حياً وجب<sup>٧</sup> ان يكون كوننا احياً يوجب<sup>٨</sup> كوننا متكلمين وفي هذا نفى الكلام اصلاً<sup>٩</sup> على انه ان كان متكلماً لكونه حياً لزم ان يكون متكلماً بسائر اقسام الكلام وضروبه لان نسبة كونه حياً الى بعض ضروب الكلام كنسبته الى سايرها. فصار هذا كما الزمننا من جعله متكلماً لنفسه وعلى هذا لما كان مدركاً لكونه حياً ادرك كل ما<sup>١٠</sup> يصح ان يكون مدركاً فانما يصح ان يكون متكلماً ببعض اقسام الكلام متى كان كلامه فعله فعلى ما يختاره يوصف به.

وبعد فكونه متكلماً لو كان لكونه حياً لزم كونه متكلماً ابداً وفي هذا ابطال حقيقة الكلام والمتكلم. وغير ممكن ان يذكر<sup>١١</sup> في ذلك شرط كما نقوله في كونه مدركاً لانه يقف على وجود المدرك. وان كان اى شيء يذكر في هذا الباب يرجع الى طريقة الفعلية.

وبعد فاذا كان حياً ولا آفة به فليس<sup>١٢</sup> بان يكون متكلماً اولى من ان يكون

(١) ق: تعالى. (٢) ق: معنى. (٣) ق: انه. (٤) ق: محدث يحدثه. (٥) ق: لزم. (٦) ق: واجب. (٧) ق: اصلاً. (٨) ق: كلاً. (٩) ق: يكون. (١٠) ق: يجعلونه. (١١) ق: يكون.

(١) ق: تعالى. (٢) ق: معنى. (٣) ق: انه. (٤) ق: محدث يحدثه. (٥) ق: لزم. (٦) ق: واجب. (٧) ق: اصلاً. (٨) ق: كلاً. (٩) ق: يكون. (١٠) ق: يجعلونه. (١١) ق: يكون.



يعرف بهذه اللغة مثل ما يعرف بتلك اللغة قيل انه حاك. فاذا صح ذلك<sup>(١)</sup> لم يصح في هذه الحروف ان تكون حكاية لتلك الكلمة<sup>(٢)</sup> القديمة لانها مختلفان ولو جاز ذلك<sup>(٣)</sup> لجاز ان تكون حكاية عن ذاته او عن علمه وقدرته .

وبعد فكيف تكون حكاية وهي عندهم لا تفيد كل ما افاده المحكي عنه؟ والمحكي عنه لا يتحرراً<sup>(٤)</sup> ولا يتبعض فتكون<sup>(٥)</sup> حكاية عن البعض دون البعض . وعلى الجملة التي تقوله من ان كلام الله فعله يصح قوله تعالى « قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي »<sup>(٦)</sup> وقوله « وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ »<sup>(٧)</sup> . وعليه ايضا يصح التحدى بالقرآن فانه لا بد من كونه فعلاً .

## باب في إثباته تعالى متكلماً وأحكام كلامه

قد بينا انه لا دليل على اثباته متكلماً من جهة الافعال بل انما يعرف متكلماً بوقوع الكلام من جهته . ومعلوم ان مجرد وقوع<sup>(١)</sup> الكلام لا يدل على انه كلامه وانه تعالى هو المتكلم به ما لم تكن هناك دلالة تقتضي ذلك . وقد بينا طريق العقل الدال على ذلك وطريق الشرع ايضا فيهدين الطريقين يعرف انه كلامه . وما دل من السمع على ان القرآن كلامه لم يفضل بين بعض القرآن وبين بعض وانما لم يجعل مجرد الكلام دلالة على انه كلامه جل وعز لصحة وقوعه من غيره كوقوعه منه فيفارق<sup>(٢)</sup> السواد وغيره مما يدل بنفسه على الله جل وعز لتعذر وقوعه من غيره . والذي لا بد منه في حدوث الكلام من جهته جل وعز هو ان يكون هناك محل يوجد فيه الكلام وتفصيل الكلام في ذلك لا يعلم من جهة العقل بل اى محل كان فقد<sup>(٣)</sup> كفى في صحة وجود كلامه فيه<sup>(٤)</sup> ومع وجود محل الكلام لا بد من متفجع ينتفع بما يسمعه من كلامه تعالى<sup>(٥)</sup> اما بان يكون هو المراد والمخاطب والمتعبد بما يتضمنه او يلزمه حفظه وادائه ففي احد الامرين تعتبر الصحة وفي الثاني يعتبر الحسن .

فاما وقت احداث<sup>(٦)</sup> القرآن<sup>(٧)</sup> فطريقة السمع . ومن الجائز من جهة العقول ان يكون قد احداثه قبل انزاله على النبي صلى الله عليه . ويجوز ان يكون قد احداثه حال الانزال ولكن السمع دال على انه تعالى قد احداثه قبل انزاله اليه وانه بعد احداثه كان يأمر الملائكة بانزاله على قدر الحاجة والمصلحة . وهو في قوله عز وجل : « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبَارَكَةٍ »<sup>(٨)</sup> وقوله : « شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ »<sup>(٩)</sup> الى غير ذلك من الايات الدالة على انه تعالى احداثه وانزله الى السماء الدنيا .

وبعد فما ظهر من حال المسلمين انهم يعتقدون ان هذا القرآن مثبت في اللوح المحفوظ يدل على انه كان قبل الانزال وانه تعالى كان يأمر الملائكة بان ينزلوا

(١) ر : - تعالى (٢) - ي : - وقوع (٣) - ق : - فيفارق (٤) - ت : - فيه كفى (٥) - ق : - فيه (٦) - ق : - تعالى (٧) - ق : - احداثه (٨) - ق : - القرآن (٩) - سورة القدر ٩٧ آية ١ - (١٠) - سورة الشعان ٤٤ آية ٢ (١١) - سورة البقرة ٢ آية ١٨٦ .

(١) ي : كان كذلك (٢) - ر : - الكلمة (٣) - ق : ولو ذلك (٤) - ت : يتجزى .  
(٥) ق : فكيف تكون (٦) - ت : - قل (٧) - سورة الكهف ١٧ آية ١٠٩ - (٨) - سورة لقمان ٣١ آية ٢٦ .

فيكون هو المتعبر به واما ان يكون صلاحاً له من جهة التلاوة فقط <sup>١١</sup> ومن جهة توطين النفس على الإدا الى الغير وان لم يكن عليه بعيد من جهة العمل ومثل هذا لا ينكر فان العالم عليه عبادة وله مصلحة في معرفة احكام الحيض لا من حيث العمل ولكن لتعريف الغير . وكذلك الفقير اذا كان عالماً يتعلق صلاحه بمعرفة احكام الزكوة والحج لتعرف الغني لا ليعمل هو فقير ممنوع مثل هذا فيمن يسمع خطابه تعالى ابتداءً واذا كان وجه الحسن لا بعد واحد هذين فتجب مصاحبة احدهما لحال احداثه تعالى الخطاب . فان وجه الحسن لا يجوز تأخيرها عن الحسن وان جاز ثبوته في المتعقب . فاما وجوب علم الملائكة عند سماع القرآن بمعاني هذا الخطاب مع ما <sup>١٢</sup> لهم من المصلحة في تلاوته وتوطين النفس على تحمله وادايه .

فبين « مشايخنا » فيه اختلاف . فمنهم <sup>١٣</sup> من يقول : يكفي ان يتعلموا بتحملة وتلاوته دون ان يكونوا عارفين بمعانيه . فالصحيح انه لا بد من ان يعرفوا معانيه ليتدبروه <sup>١٤</sup> مع التلاوة ومع الحفظ وغير ذلك . وهذا لان الفعل متى صح ان يقع على وجهين في الحكمة فقصر الفاعل له على احدهما لا يحسن لانه يصير من احدي <sup>١٥</sup> الجهتين عبثاً ويحل محل الفعلين . فاذا لم يميز ان يكون في احد <sup>١٦</sup> الفعلين وجه من العبث فكذلك في الفعل الواحد لا يجوز ان يوجد من احد الوجهين عبثاً . ويبين هذا انهم اذا عرفوا معانيه كان اقوى في وجه اللطف وذلك واجب وهذا ظاهر لان من يقرأه ولا يعرف معناه ليس هو كمن يعرف ما يقرأه وعلى هذه الطريقة قص الله تعالى علينا اخبار الامم السالفة فان كونها صلاحاً لم يتعلق بمجرد التلاوة دون معرفة المعاني .

فان قيل فهل يجب ان يعرفوا عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه ؟

قيل له لا يمتنع ان يعرفوه على الجملة فاما ما مفصلاً فلا وجه بوجبه .

فان قيل أفيقولون <sup>١٧</sup> ان القرآن هو اخر كلام الله ؟

قيل له ان ذلك يحتمل ان يريد به انه اخر كتاب انزله الله على رسله من البشر فان اردت <sup>١٨</sup> ذلك صح من حيث ختمت النبوة « بمحمد » صلى الله عليه وقد تضمن هذا القرآن مصالح المكلفين به من الانس والجن على وجه لا يختلف الى اخر الابد . ولولا ان الامر كذلك لكان تعالى يبعث رسولاً اخر ويحملة شريعة فتكون ناسخة لما قد شرع لنا على حد ما تستجيب شريعتنا ساير الشرايع وان كان

الشي منه بعد الشيء بحسب الحاجة وعلى هذا قال تعالى : « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ » <sup>١٩</sup> وقال « إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ » <sup>٢٠</sup> .

وما روى من قوله صلى الله عليه كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر يدل عليه ايضا . وان كنا قد عرفنا من جهة العقول انه لا يجوز ان يحدثه ولا محل ولا منتفع وهذه الزيادة نسبتها بدليل العقل فالذكر ان كان القرآن وحده فانه دلالة على ما قلناه وان كان جميع الكتب المنزلة على الانبياء وجب القضاء به وان كان الظاهر هو الاول . وعلى الوجه الثاني يكون الله تعالى قد بين كيفية نسخ البعض بالبعض . والذي قاله تعالى « إِنَّ هَذَا لَقِيَ الصُّحُفِ الْأَلْتَى » <sup>٢١</sup> انما اراد به ما معناه هذا المعنى في الصحف التي انزلت على « موسى » و « ابراهيم » عليهما السلام . فاذا ثبتت هذه الجملة وكان تعالى قد احداثه اولاً فكيفية انزال الملائكة آياه يكون على احد وجهين . اما ان تحفظ الملائكة الصورة الاولى . ثم ينزلونها بأمر الله تعالى <sup>٢٢</sup> الى رسله ويكون ذلك في الحقيقة كلام الله وان لم يكن عين ما احداثه لان الكلام قد يضاف الى المتكلم على هذه الجهة من حيث هو الذي بدأ بالصورة المخصوصة فيها كما يضاف اليه أحداثاً وفعلاً . واما ان يحدثه تعالى ثم يحدث كتاباً في اللوح المحفوظ يدل على هذه الحروف فنزله الملائكة على هذا الحد من قراءة في <sup>٢٣</sup> اللوح ونقله الى الرسول عليه السلام . وعلى كلى الوجهين يكون المسموع للانبياء كلام الله تعالى <sup>٢٤</sup> كما ان ما يحدثه في الحصى <sup>٢٥</sup> والشجر <sup>٢٦</sup> كلاماً لله تعالى وان لم يكن هناك واسطة . وعلى هذا يحمل بعض « مشايخنا » كلام الجوارح وكلام الذئب والذراع المسمومة على انه من جهة الله <sup>٢٧</sup> تعالى فيكون السامع سامعاً لكلامه على الحقيقة من دون واسطة فيبطل قول من يقول <sup>٢٨</sup> : اذا كان لا يبقى فكيف يكون المسموع <sup>٢٩</sup> كلامه في الحقيقة ولا بد اذا كان مكتوباً في اللوح المحفوظ <sup>٣٠</sup> او حفظته الملائكة من ان تكون فيه زيادات تتضمن الاسباب التي تقع فتحذف ذلك وتنقل القدر المحتاج اليه . وكذلك اذا كان بعضه ناسخاً لبعض فهذا الضرب من التغيير لا بد فيه . واعلم اننا قد ذكرنا ان الحسن في خطابه لا يكون الا بان يكون <sup>٣١</sup> هناك من ينتفع به وكيفية هذا الانتفاع على وجهين . فاما ان يكون دليلاً للسامع على ما يلزمه

(١) سورة البروج ٨٥ آية ٢١/٢٢ - (٢) سورة الواقعة ٥٦ آية ٧٦/٧٧ - (٣) سورة الاغل ٨٧ آية ١٨ - (٤) روى - تامل - (٥) روى - ما في - (٦) روى - تامل - (٧) تامل - (٨) قى - الشجرة - (٩) تى - تامل - (١٠) روى - الله - (١١) قى - قال - (١٢) روى - هذا المسموع - (١٣) قى - المحفوظ - (١٤) روى - يوجد .

(١) قى - فقط - (٢) روى - معناه - (٣) قى - فهم - (٤) روى - ليتدبروا - (٥) تامل - (٦) قى - واحد - (٧) روى - اتقولون - (٨) روى - اراد .

## باب الحكايات والمحكي

تفصيل ذلك المذكوراً في تعليق اصول الفقه . وكما <sup>(١)</sup> امتنع نسخ ذلك جملة  
فغير ممتنع ان ينسخ البعض البعض على ما فصله في ذلك . وان اراد السائل انه  
اخر كلامه تعالى فذلك باطل لانه تعالى يكلم الملايكة حالاً فحالاً على ما قد <sup>(٢)</sup>  
وردت به الاخبار . واما في الاخرة فثبوت المحاسبة والمسائلة يقتضى انه تعالى يحدث  
الكلام لان المحاسبة لا تقع الا بهذه الطريقة . والذي يبقى بعد هذه الجملة من احكام  
كلام الله جل وعز هو انه لا بد فيه <sup>(٣)</sup> من كونه دليلاً <sup>(٤)</sup> لنا على الاحكام لان  
هذا هو الوجه <sup>(٥)</sup> المقصود بخطابه . فلو لم يدل لصار عبثاً . فاما كيفية دلالة خطابه  
بظاهرة او بما يقترن به من القران فيسجى في خلال هذا الكتاب طرف منه ويكون  
استيفاه <sup>(٦)</sup> في اصول الفقه .

اعلم ان الذي دعانا <sup>(١)</sup> الى بيان هذا الفصل هو ان <sup>(٢)</sup> في <sup>(٣)</sup> الجملة التي نوردها  
في احكام الكلام <sup>(٤)</sup> ليس المقصد بها الا بيان <sup>(٥)</sup> ما يتصل بالقرآن فانه الدلالة على  
الاحكام . واختلف في <sup>(٦)</sup> هذا المسموع هل <sup>(٧)</sup> هو نفس ما احثه الله تعالى <sup>(٨)</sup>  
فتكون الحكاية هي المحكي او هو على مثل الصورة التي فعلها الله تعالى ابتداء فتكون  
الحكاية غير ما هو محكي . والذي يقوله « ابو هاشم » واصحابه و « الجعفران » <sup>(٩)</sup>  
من قبل ومذهب « ابي القاسم » و « الاخشيدي » ان الحكاية غير المحكي لما كان  
الكلام عندهم من قبيل الاصوات وهي لا تبقى . فلم يكن بد من القول بذلك .  
ومع ذلك فقد ثبتوا على ما دل عليه الاجماع من قول المسلمين ان هذا هو كلام  
الله تعالى <sup>(١٠)</sup> على الحقيقة لان العرف قد جرى بمثل ذلك في اضافة الكلام والشعر  
والخطبة وغيرها <sup>(١١)</sup> الى من بدأ بها اولاً .

فاما « ابو الهذيل » و « ابو علي » فقالا ان الحكاية عين المحكي لقولها بان  
الكلام باق وانته معنى غير الصوت . وادى « ابا علي » قوله انه <sup>(١٢)</sup> لو لم يكن الامر  
كذلك لقدر احدنا على الاتيان بمثله الى ان يقال : إن مع الحفظ كلاماً ومع <sup>(١٣)</sup>  
المكتوب كلام . فاجاز وجود الكلام وهو شي واحد بمعان في محال . فاجراه مجرى  
الجوهر من وجه وخالف بينه وبين الجوهر من حيث ان الجوهر لا يصح ان يكون  
في الوقت الواحد في جهات وصح عنده ان يكون الكلام في وقت واحد في <sup>(١٤)</sup> محال  
لما كانت الامور التي بها تصير كذلك لا يتضاد وما به يصير الجوهر في الجهات  
يتضاد ولم يجوز عدم الكلام الا بعد عدم كل الاصوات وكل الكتابات وكل الحفظ .  
واجزى هو ومن ذهب مذهبه كل الكلام على هذا الحد الا « الاسكافي » <sup>(١٥)</sup> فانه  
راى ان الذي دعا الى ذلك هو متابعة المسلمين على قولهم ان هذا كلام الله وظن  
انه لا يتم الا بان يبقى . فقال فيه بمثل ما حكيناه من ان الحكاية هي المحكي فلم

(١) ت: دعى؛ ر: دعا - (٢) ق: انه - (٣) ر: في - (٤) ي: القرآن - (٥) ت: -  
بيان - (٦) ر: في ان - (٧) ر: في - هل - (٨) ق: - الله تعالى؛ ر: - تعالى - (٩) ي:  
الجعفرى - (١٠) ر: في - تعالى - (١١) ر: غيرها - (١٢) ق: - انه - (١٣) ر: في:  
في - (١٤) ق: - في - (١٥) وهو ابو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي من المعتزلة ومات سنة  
٢٤٠ - ٨٥٤ م .

(١) ت: وهو ما - (٢) ر: في - (٣) ق: - فيه - (٤) ر: في - دلالة - (٥) ي: -  
الوجه - (٦) ر: في - استيفاه .

يروا<sup>١</sup> ما عدا ذلك عنه ولا عن غيره كما حكى عن «ابن علي». ثم قال: في كلامنا انه لا يصح ان يبقى وان الحكاية فيه غير المحكى لما لم يكن في ذلك الوجه الذي ذكرناه.

وهذا اضعف المذاهب في هذا الباب وكان يجري «ابو علي» على ما حكيناه حتى سأل نفسه عن الاسباب التي لو انفردت عن قصد الحكاية بها كلام الله لوجدت حروف قوله: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»<sup>٢</sup> فيجب ان يكون كذلك مع القصد. فقال عند هذا علي<sup>٣</sup> ما حكى عنه «ابو هاشم» انه تحدث من جهة القارى حروف مثل تلك الحروف واصوات ويسمع منه<sup>٤</sup> عين ما احده الله وصار ذلك موجبا عليه بطلان مذهبه الاول لانه النجا الى ان ذلك يبطل كونه معجزا ويزيل التحدى به. وهذا يبطل ذلك لانه قد<sup>٥</sup> اقر<sup>٦</sup> بانه يقدر على الاتيان بمثله. فاذا قال قد اتى به احتذاء كان ليمس خالفه ان يقول مثله في الاول.

واحد ما يبطل عليه قوله ما قد وردت به<sup>٧</sup> الاخبار من حال اهل الجنة انهم يقران<sup>٨</sup> القرآن ويسرون بذلك. والكلام عنده مما لا تصح اعادته من حيث كان من جنس مقدور العباد. فاذا اعاد الله للمكلفين في الاخرة وعادت اليهم العلوم بما كانت تجرى عليه احوالهم في الدنيا فلا بد<sup>٩</sup> من ان يعود اليهم علمهم بما حفظوه لان كمال العقل يقتضى ذلك فيجب اذا قرأوا ان يكونوا حاكين وان تكون الحكاية عين المحكى لان ما احده الله اولا قد اقر<sup>١٠</sup> بفنايه عند فناء الخلق. وقال بان اعادته لا يصح فاذا صح ذلك في اهل الاخرة فكذلك في اهل الدنيا ولا فرق.

واعلم ان الذى يبطل القول بان في المكتوب كلاما وفي المحفوظ كلاما ان تبين حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ. والاصل ان<sup>١١</sup> للكتابة امارا ودلالة على هذه الحروف التي ننطق بها. يبين هذا ان من عرف المواضع فيها امكنه ان يستدل بها على هذه الحروف ومن لم يعرف المواضع فيها<sup>١٢</sup> لا يمكنه ذلك ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضع ثابته بل كانت المواضع الاولى على الحروف كافية. ومعلوم ان<sup>١٣</sup> عند العلم بما ذكرناه من المواضع على اشكال الحروف تمكن القراءة سوا قدرنا ان هناك كلاما او لم يكن فلا وجه لاثبات الكلام في المكتوب مع ان الحال ما ذكرناه. وليس من الواجب من حيث امكنت معرفة مراد المتكلم بالكتابة ان تثبت في كتابته كلاما. فان ذلك يوجب ان يكون مع الاشارة ومع عقد الاصابع على

ما يتعاطاه الطريقيون كلام من حيث تفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده. وربما وقعت هذه المواضع على<sup>١٤</sup> المشى والخطى<sup>١٥</sup> ولم يوجب ثبوت كلام معها. فلا وجه لما ذهب اليه «ابو علي». وبمثل هذه الجملة يعرف انه<sup>١٦</sup> لا كلام مع الحفظ لان معناه العلم بكيفية ايراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة الآلة. فاذا حصل كذلك امكنه ان يقرأ سوا تصورنا هناك كلاما او لم يكن.

وما يدل<sup>١٧</sup> على انه<sup>١٨</sup> لا كلام في المكتوب ان الحروف التي منها يتركب الكلام محصورة واختلاف اللغات لا يؤثر في انحصارها. وقد عرفنا ان ما ينبنى عن هذا الحرف الخصوص يختلف بحسب اختلاف الناس على مواضعهم على<sup>١٩</sup> الكتابة فلو كان مع الكتابة كلام لكان ما يقتضى وجود الحرف مع هذا الشكل يقتضى وجوده ابدأ مع شكل توافقه. فلما عرفنا ان الاشكال تختلف والحرف حرف واحد<sup>٢٠</sup> دلنا ذلك على انها وضعت امارات للفصل بين الحروف فاختلفت هذه الامارات بحسب مواضعهم<sup>٢١</sup>. وايضا فهذا الشكل الذى ينبنى عن الحرف هو محال كثيرة افيوجد الحرف الواحد فيها اجمع او في بعضها دون بعض؟ فان وجد في جميعها لم يصح لانه يصير مثلاً للتأليف من وجه ويخالفه<sup>٢٢</sup> من وجه آخر ولانه يقتضى ان لو حذف من هذا الشكل بعضه لزال الحرف اصلا. ومعلوم انه قد يفهم منه الحرف<sup>٢٣</sup> الخصوص وان ازيل<sup>٢٤</sup> بعضه.

واما اذا قيل بوجود في بعضها دون بعض فلا تمكن الاشارة الى محل من تلك المحال الا وحاله كحال غيره. فليس اوله الا كالوسط ولا وسطه الا كآخره. وايضا فقد يتفق شكل الرأ والزأى وغيرها من الحروف فليس بان يوجد مع هذا الشكل هذا الحرف اولي من غيره. وكذلك فقد يكون الزأ فى الحظ الجليل كالنون في الحظ الدقيق والميم فى الحظ الجليل كالصاد فى الحظ الدقيق فليس بان يوجد مع هذا الشكل احد الحرفين اولي من الاخر.

وقد الزم «ابو هاشم» من قال: بهذا<sup>٢٥</sup> القول ان يكون في جميع الاجسام كلام لانه لا شيء منها الا ويمكن ان يفسر بعضه فيبقى ما هو بشكل الحروف ويقرأ منه. فان كان ما ذكره «ابو علي» دلالة على وجود الكلام في المكتوب<sup>٢٦</sup> لامكان القراءة منه فليقل مثله في كل جسم حتى الزمه في اللوح المسود ان يكون فيه كلام والامر في ذلك ظاهر.

(١) ق: عن (٢ - ر: لخطا - ٣) ق: ان (٤ - ر: ق: يدلك - ٥) ر: ق: ان - (٦) ر: ق: في (٧ - ر: واضعائهم - ٨) ر: ق: مخالفة - ٩) ق: نابل - ١٠) ق: هذا

(١) ت: ق: يروى: ي: يروى (٢ - سورة الفاتحة ١ آية ١ - ٣) ق: - على (٤ - ر: ق: معه - ٥) ق: - قد (٦ - ر: - به - ٧) ق: ي: يقرن (٨ - ر: ق: - فيها - ٩) ت: - ان -

فأما ما يوجد مع التلاوة من قوله انه الحرف والتلاوة هي الصوت فانه بناءً على مذهبه في ان الكلام غير الصوت . وقد تقدم من قبل القول في انه ليس الكلام الا الاصوات المتقطعة فيجب ان يكون المسموع من القارى ليس الا هذه الاصوات وان لا يوجد هناك حروف كما ذكره « ابو على » في كلى مذهبيه .

وقد دل في الكتاب على بطلان هذا بوجه ظاهر وهو انا نعلم ان احدنا متى استعمل ساير قدر لسانه في ايراد الكلام حتى يبلغ في الجهارة الحد الذي لا يمكنه ازيد منه لم يجد فصلا بينه وقد ابتدا بكلام من جهته . وبينه اذا حكى كلام غيره بل يجده من حيث الادراك في الجهارة على سوا في الحالين . فلو كان يوجد مع الحكاية كلام اخر لفصلنا بين هاتين الحالين وقد عرفنا خلافه<sup>١٠</sup> . فدل على ان المسموع ليس الا ما احدهه القارى فقط . تبين صحة<sup>١١</sup> هذا انه يقف ما يفعله من الكلام على حاله في القوة والضعف وعلى حال الاسباب التي<sup>١٢</sup> يفعلها وتقع ايضا بحسب دواعيه وقصوده فثبت انه فعله فقط .

ودل ايضا بما يحصل من الثواب للقارى وان الثواب لا يستحق على فعل الغير وهذا اذا استدللنا به على « ابي على » فانه يصرف استحقاقه للثواب الى التلاوة دون المتلو لان عنده انهما مختلفان فيجب ان يستدل عليه بما ثبت في الاخبار ان<sup>١٥</sup> للقارى بكل حرف عشر حسنات فجعل الثواب على الحروف وعنده ان الذي هو<sup>١٥</sup> من جهتنا ليس الا الاصوات . ثم يكون ذلك مبطلا لمذهبه الاول دون الثاني . فانه يقول ان القارى يفعل الحروف والاصوات جميعاً فيصح ان يحمل الخبر على موافقة ما نقوله .

وذكر في اخر الباب ان اطلاق القول في هذا المسموع انه<sup>١٦</sup> كلام الله واجب للعرف الحاصل في مثل ذلك من الخطب والاشعار وفي ساير ما تقع فيه الحكاية حتى ان من حكى كتابة غيره او مشيئته يقال فيه مثل<sup>١٧</sup> هذا القول وان كان فعلاً للهاشي والكااتب ولو لم يطلق هذا في<sup>١٨</sup> الكلام لأوهم ان ما احدهه الله اولاً ليس هو بالصورة التي عرفناها . وهذا مما لا بد منه وبدلاً من ذلك يتجنب ان يقول هو فعل الله بل هو فعل للقارى . فهذه طريقة القول فيه .

## باب في وصف كلام الله بالحق

هذا الفصل كلام في العبارة وما يتعلق بالمعنى . فقد تقدم وقد اطلق « مشايخنا » كلهم في القرآن انه مخلوق حتى ان في كلام « الجعفرين » ما يقتضى ان الممتنع من اطلاق ذلك يكفر لإيهامه انه قديم . وعندنا ان الممتنع من اطلاق ذلك لا يكفر كما ان القائل بمجرد الرواية لا يكفر فان ضم<sup>١٩</sup> الى ذلك تشبيهاً كفر به وكذلك ان اضاف الى ذلك نفى حدوثة اصلاً كفر . ومن قال في القرآن انه ليس بمخلوق ونفى حدوثة كلمناه بما تقدم . وان وافق في المعنى فخلافه بعد ذلك لا يخرج عن وجهين . اما ان يقول : ليس معنى المخلوق انه فعل مقدر<sup>٢٠</sup> و<sup>٢١</sup> يقول ان ذلك وان كان كذلك في ساير الافعال ففى الكلام خاصة يقتضى الكذب .

اما الاول فالاصل فيه انهم ارادوا ان يفصلوا بين الفعل الذي يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة وبين الفعل الذي ليس<sup>٢٢</sup> هذا سبيله بان يقع مسهواً عنه او زائداً على ما يحتاج اليه او ناقصاً عنه . فقالوا فيما كان سبيل الاول انه مخلوق كما انهم لما راوا ان في الافعال ما يستدفع به ضرراً او<sup>٢٣</sup> يستجلب به نفع سموا ما هذا سبيله كسباً . وبدل عليه ما ظهر من حال اهل اللغة انهم فسروا الخلق بالتقدير وبدل عليه قوله تعالى<sup>٢٤</sup> : « وَإِذْ يَخْلُقُ مِنْ أَلْطِينٍ »<sup>٢٥</sup> وقوله : « وَتَخْلُقُونَ أَفْئَكًا »<sup>٢٦</sup> . وقوله : « فَتَسْبِرْكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ »<sup>٢٧</sup> . وقول الشاعر : « وَلَا تَسْبَطُ<sup>٢٨</sup> بايدي الخالقين » الى ما شاكل ذلك . فدل انهم استعملوه من التقدير الخصوص . وهذه فائدة وصفنا الله تعالى بانه خلق السماوات والارض وخلق الموت والحياة . وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من ان يطلق في غير الله انه خالق لكننا نطلق في افعالنا بانها<sup>٢٩</sup> مخلوقة . وفي احدنا بانه خالقها اذا وقعت مقدرة . ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من اطلاق لفظ<sup>٣٠</sup> « الرب » في غيره عز وجل وان كان لفظه يقتضى المالك والسيد وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة ذكر الله تعالى الايات التي عددناها . فان سلم ان هذه فائدة المخلوق . وقال بان

(١) ق : ا . ر . ( ٢ - ) ت : ق - : ليس - ( ٣ - ) ي : و . ( ٤ - ) ق : ي : - تعالى . ( ٥ - ) سورة المائدة - آية ١١٠ . ( ٦ - ) سورة النكبات ٢٩ آية ١٦ - ( ٧ - ) سورة المؤمن ٢٣ آية ١٤ . ( ٨ - ) ر : ي : يبط . ( ٩ - ) ي : انها . ( ١٠ - ) ي : لفظه .

(١) ق : فساده . ( ٢ - ) ق : - صفة . ( ٣ - ) ي : الذي . ( ٤ - ) ت : - ان . ( ٥ - ) ق : - هو . ( ٦ - ) ق : بانه . ( ٧ - ) ت : ي : - مثل . ( ٨ - ) ر : - في .

هذا اذا اضيف الى الكلام لم يرد به ذلك بل اريد به الكذب كقولهم : قصيدة مخلوقة ومختلفة . فهذا باطل لانهم لا يصفونها بانها مخلوقة وانما يصفونها بالاختلاف . وقد يجوز ان تغلب عرف الاستعمال في لفظة على وجه مخصوص وما كان في معناها لا يثبت فيه هذا العرف على ما قلناه في المحبة والارادة . ولا يراد ايضا في القصيدة ما ظنّه الخصم بل يراد به انه يدعيها من لم يقدرها كان المدعى يدعى تقديره لها وليس كذلك . ولهذا لا تفرق<sup>١</sup> الحال بين ان تكون مما يمكن ان يكون كذباً وبين ان لا تكون كذلك في صحة هذا الوصف فيها فعرفنا ان الفائدة ما ذكرناه .

وبعد فاذا امكن في اللفظة ان تكون لها فائدة تتفق في كل ما يستعمل فيه<sup>٢</sup> فلا معنى لتغيير الفوائد بها وعلى ما ذكرناه تتفق الفوائد . و « مشايخنا » وان اتفقوا في ان المخلوق هو المقدر فقد اختلفوا في ان هذا التقدير هل هو معنى ام لا . فنفي « ابو على » ان يكون معنى ووجب ان يكون المراد به ايقاع الفعل على وجه مخصوص وهو الصحيح . وقال « ابو هاشم » : بل<sup>٣</sup> لا بد من معنى يشق منه قولنا « مخلوق » . ثم جعل ذلك المعنى ارادة ووصف افعال الله تعالى من جهة اللغة بانها مخلوقة ما خلا الارادة والكراهة ولكن السمع اوجب ان يوصف الكل بذلك فوصفها به . وقال الشيخ « ابو عبدالله » : بل التقدير الذي هو الخلق يرجع به الى فكر ولولا ورود السمع لكننا لا نجري على افعال الله لفظ الخلق . وتفصيل القول في وجه ذلك وفيما يبطل به مذكور في موضعه فلذلك لم نتقصه

تم الجزء السابع<sup>٤</sup> يتلوه ان (شا) الله باب في ذكر شبه القوم وجلّها . والحمد لله وصلى الله على محمد وآله سلم<sup>٥</sup> .

## السفر الثامن من المجموع في المحيط بالتكليف<sup>٦</sup>

لقاضي القضاة ابن الحسن<sup>٦</sup> عبد الجبار  
احمد وهو من جمع الشيخ ابي محمد  
الحسن بن احمد بن متويه رحمه الله جميعاً

(١) ق : تفرق . - (٢) ت : - فيه . - (٣) ت : - بل . - (٤) ت : - تم الجزء السابع . - (٥) د : وسلم تسليمًا .

(٦) ت : - السفر . - (٢) دت : - بن الحسن .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . وَالحمد لله رب العالمين<sup>(١)</sup>

## باب في ذكر شبه القوم وجملها

اعلم انهم يقولون : قد صح في احدنا انه اذا خرج عن ان يكون اخرس<sup>٥</sup> او ساكناً كان متكلماً والحال فيه تستمر على طريقة واحدة وما يجب من هذا الباب في الشاهد وجب مثله في الغائب . فاذا كان تعالى قد زال عنه الخرس والسكوت لم يزل فينبغي<sup>(٢)</sup> ان يكون متكلماً لم يزل وفي ذلك ما يقوله من اثباته متكلماً لنفسه او بكلام قديم . ونحن لا نسلم لهم<sup>(٣)</sup> انه لا يخلو الحي منا عن هذه الاوصاف الثلاثة بل قد يخرج عن ان يكون على جميعها بان يكون صائحاً او صارخاً و<sup>(٤)</sup> بان يكون في حال الطقولية لانه لا يوصف ببعض هذه الاوصاف . وعلى ما تذهب اليه خاصة في تقدم الاستطاعة لان في حال وجودها لا يكون القادر بها موصوفاً<sup>١٠</sup> ببعض هذه الاوصاف . فانما ينبغي ان يكون متكلماً متى لم يكن اخرس ولا ساكناً ولا صائحاً ولا صارخاً ولا طفلاً وكان كونه قادراً مستمراً . فان عاد القوم فزادوا في القسمة هذه الاوصاف وادعوا ان عند زوالها لا بد من ان يكون احدنا متكلماً فكذلك يجب في الغائب . قلنا لهم ان قياس الغائب على الشاهد لا يصح في مجرد الحكم بل لا بد من علة لذلك الحكم معلومة في الشاهد فيها يقع التوفيق بينها وبعدها<sup>١٥</sup> يتفرق بينهما .

وعندنا ان العلة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد غير ثابتة في الغائب بل هي مقصورة على الشاهد . وذلك ان احدنا لا يتكلم الا بأآة فهي اذا اختصت بأآة وضرب من ضروب المنع وصف الحي بانسه اخرس وان كانت صحيحة ولكنه

(١) روى :- والحمد ... العالمين ؛ ق : وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم . - (٢) ي : فيجب . - (٣) ق : - لهم . - (٤) ي : ار .

كفها عن الاسباب المولدة للكلام وُصف بأنه ساكت . ومتى كان بالصفة التي  
تصح ان يتكلم وزال<sup>١</sup> عنه الامران اللذان ذكرناهما وما يجري مجراها فلا بد من  
انتقاله الى الوصف الثالث فصارت العلة ان هذه الاوصاف تتعاقب على اللسان . فاذا  
كان القديم من<sup>٢</sup> يتكلم لا بالة وجارحة فيقول : اذا لم يكن في الآلة منع ولا آفة  
ولا كان قد كفها عن الكلام فيجب كونه متكلماً بها بطل قياس الغائب على الشاهد  
لزوال العلة التي نلظها وليس يكاد تستمر هذه الطريقة الا على قول من اثبته  
تعالى متكلماً بضم ولسان . فنقول ان حكم الغائب وحكم الشاهد مستويان . فاما من  
حكم بغناه في كونه متكلماً عن ذلك فكيف يصح له هذا الكلام ؟ وحل هذا<sup>٣</sup> في  
بابه محل ما تقول<sup>٤</sup> « المحسمة » انه تعالى يجب ان يكون جسماً اذا كان قادراً وفاعلاً  
كالواحد منّا . فكما نقول لهم ان ذلك واجب<sup>٥</sup> في احدنا لعله وهي كونه قادراً بقدرة  
لا بد لها من محل . فاذا كان المحل هو الجسم وجب ان يكون القادر منّا جسماً .  
فاما القديم اذا كان قادراً لذاته فهذه القضية لا تجب فيه .

فان قالوا فانا نعدل عن هذه الطريقة ونترك الاستدلال بالشاهد على الغائب  
ولكننا نقول : اذا لم يكن المحل اخرس ولا ساكناً ولا صح ذلك عليه وجب كونه  
متكلماً كما يقولون انه اذا لم يكن جاهلاً بل استحال عليه الجهل<sup>٦</sup> وجب كونه عالماً  
فنصل بنفي الصفتين الى اثبات ثالث .

قيل لهم هذا ايضا مما يختصون به دوننا فانا اذا اردنا اثبات صفة لم نتوصل  
الى اثباتها بنفي ما عداها بل نثبتها بدليلها . ثم تنفي ضدها عن الموصوف لوجوب<sup>٧</sup>  
الاولى وهذه طريقتنا في نفي الجهل عنه . ومن المحال عندنا ان تكون الدلالة على  
ثبوت كونه عالماً زوال الجهل عنه مع انه انما يتاقى نفي الجهل عند ثبات كونه  
عالماً ووجوبه .

وبعد فان الموصوف عندنا يصح ان ينفك<sup>٨</sup> عن الصفات المتضادة كجواز  
انفكاك المحل من الالوان المتضادة وما شاكلها . فن اين يجب بنفي صفة اوصفتين  
ثبوت اخرى ؟ وتبين صحة ذلك ان احدنا لا يعلم ما لا نهاية له ثم خروجه عن كونه  
عالماً لا يدخله في كونه جاهلاً به<sup>٩</sup> او ظاناً له . وكذلك يخرج عن كونه مريداً ولا يدخل  
في ان يكون كارهاً ثم كذلك في كل الصفات .

وبعد فان هذه القضية انما كان تشبيهه اذا ثبت التضاد بين الصفات فيستدل

بشبات صفة على نفي ضدها او بنفيها على ثباتها كما قلناه في كونه عالماً وجاهلاً .  
وليس اخرس والسكوت عندنا بمضادين للكلام فيمكن التوصل بنفيها الى اثباته .  
ألا ترى ان اخرس هو آفة تلحق اللسان فلا تضاد للكلام بل يخالفه والسكوت ايضا  
يخالفه فلا تضاده بل<sup>١</sup> يجري مجرى الضد لاسباب الكلام . وعلى هذه الطريقة  
يجوز ان نوجد الله في لسان الاخرس او الساكت الكلام ولو كان هناك تضاد لتعذر  
على ساير الفاعلين كما تعذر على نفس الاخرس .

وبعد فلو قدرنا التضاد لثبت التضاد بينهما<sup>٢</sup> على المحل لا على المحل ولهذا  
لو خلق له لسانان في راسين لم يمتنع ان يتكلم باحدهما وبالآخر آفة او<sup>٣</sup> ساكناً  
بتسكينه . واذا صح ان التضاد يرجع الى المحل فيجب ان يجوز ان يكون تعالى متكلماً  
بكلام يفعله في هذا المحل ثم يكون من المحل بعضه موصوفاً بأنه اخرس او ساكت  
اذ ليس معنى هذين الوصفين ما يرجع الى الفعلية ومعنى المتكلم ما يرجع الى الفعلية .  
واذا كان كذلك لم يجب اذاً نفينا فيه اخرس والسكوت اللذين يرجعان الى المحل  
ان نثبته فاعلاً للكلام وهذا ظاهر .

وقد الزمهم في « نقص اللمع »<sup>٤</sup> انه تعالى اذا لم يكن اخرس ولا ساكناً فانما  
يجب ان يكون متكلماً اذا صح هذا الوصف عليه لان اثبات الصفة فرع على  
صحتها ومن المحال ان يقال انها وان لم تصح تجب . قلنا لهم : فثبتوا صحة هذه الصفة  
عليه لم يزل وقد عرفتم من مذهبتنا انا نحيل كونه متكلماً لم يزل بل<sup>٥</sup> نرجع به الى كونه  
فاعلاً للكلام واثباته فاعلاً لم يزل محال . فصار ذلك بمنزلة قول من قال : اذا لم  
يكن تعالى<sup>٦</sup> بجيلاً ولا مقتصداً فيما لم يزل فيجب كونه جواداً و<sup>٧</sup> اذا لم يكن ظالماً  
جائزاً فيجب كونه عادلاً لم يزل وهذا لاحقاً بفساده . وقد الزم القوم على القاعدة  
التي يثبتونها<sup>٨</sup> الزامات .

منها ان قيل لهم : قد عرفنا ان احدنا اذا لم يكن متكلماً بضم ولسان صحيحين  
كان ذا آفة وكان ممنوعاً من الكلام فهلا قلتم ان القديم تعالى اذا لم يكن كذلك  
ان تكون به آفة ومنع ؟ فاذا قالوا ان هذه القضية وجبت فينا لعله وهي انا ممن  
يتكلم بالة قلنا مثل ذلك في الشبهة التي اوردوها . وفرقنا بين الشاهد والغائب في  
ذلك .

(١) رت ي : وقد (٢ - ) ي : بينها (٣ - ) رى : او يكون (٤ - ) هو كتاب الجدول لعبد الجبار .  
(٥) رق ي : من حيث يرجع (٦ - ) ق : تعالى (٧ - ) رى : او (٨ - ) رق ي : رقبوها .

(١) ق : زوال (٢ - ) ق : هو بدلا من (٣ - ) ق : هذا (٤ - ) رى : تقوله (٥ - ) ت :  
اوجب (٦ - ) ق : الجهل (٧ - ) ق : بوجوب (٨ - ) ي : من (٩ - ) ر : به .



الجملة بذلك . والاصل في ابطال ما قالوه ان يقال لهم : ليس يخلو قولكم انه كان يجب ان يشتق للمحل اسم متكلم من وجهين .

فاما ان يقولوا بوجوب هذا الاشتقاق كانت هناك لغة او لم تكن او يقولوا يجب هذا الاشتقاق عند وجود لغة . ثم اما ان يدعوا ذلك واللغة هذه او يدعوه وان لم تكن اللغة هذه بل على<sup>١</sup> اى حال كانت اللغات . فان ادعوا ان ذلك واجب مع عدم اللغات اجمع فالامر في فسادها ظاهر لان الاشتقاق مع عدم اللغات لا يتصور بل لا بد<sup>٢</sup> من ان يكون هناك وصف يفيد فائدة فتوجد منه بعض الامثلة لثبوت تلك الفائدة فيه . وكذلك فلا يمكن ان يقال : وان لم تكن اللغة هذه فهذا الضرب من الاشتقاق واجب بل ما انكروا ان اللغة لو كانت غير هذه اللغة لكان باب الاشتقاق فيه مسدوداً . وهذا بين فان<sup>٣</sup> هذه اللغات الاخر<sup>٤</sup> لا نجد فيها طريقة الاشتقاق على ما تجده في اللغة العربية ولو ثبت فيها شيء من الاشتقاق فمن اين انهم كانوا يشتقون للمحل من العرض الذى حله اسماً لا بحالة ؟ يبين ذلك ان طريق اللغات هي المواضع وهي<sup>٥</sup> يتبع الاختيار . فقد يجوز ان يختاروا ذلك ويجوز ان لا يختاروه . فيجب ان يقولوا : واللغة هذه يجب الاشتقاق . فنقول لهم : فقد اعتمدتم في مسئلة عقلية على لفظ من الالفاظ يطلقه اهل اللغة والتوصل الى العقليات بالالفاظ لا يصح . ونحن نقول ان الذى يلزم « الحجرة » من قولنا انه يلزمكم ان تصفوا الله تعالى بانه ظالم لو فعل الظلم هو الزام<sup>٦</sup> عبارة ولكن في ذلك من الفائدة ان الامة قد اجمعت على<sup>٧</sup> ان من اطلق ذلك على الله تعالى فقد كفر وليس فيما اورده الا الرجوع الى مجرد لفظ .

ويعد فانا نقول لهم : لا بد<sup>٨</sup> في اسم الاشتقاق وغيرها من ان تعقل فايدتها . ثم نصح لهم ان يقولوا : فيجب ان يكون المحل موصوفاً بذلك او لا يكون موصوفاً به ومعلوم ان الذى يفيد قولنا متكلم هو انه فاعل للكلام . واذا كان كذلك تعذر وصف الجهاد بذلك لان طريقة الفعلية فيه غير متأتية فيجب ان يكون تعالى هو الموصوف بانه متكلم .

ويعد فلو اطلق اهل اللغة اسم متكلم على المحل لم يجب ان يترك ما دل العقل عليه لقولهم لان الخطا يجوز عليهم .

ويعد فان القضية التى ادعوها غير مستمرة وذلك انه ليس كل عرض يوجد

ومنها ان احدنا اذا انتفى<sup>٩</sup> عنه الخرس والسكوت فانما يكون متكلماً عندنا بان يحدث الكلام في لسانه او في الصدى وعندكم بان يحدثه الله تعالى فيه . افيلزم في القديم تعالى اذا لم يكن اخرس ولا ساكناً ان يكون متكلماً على هذه السبيل فان اجبتم اليه فعلمون<sup>١٠</sup> ان وجود الفعل لم يزل محال وان خالفتم بين الشاهد والغائب . فأرضوا منا بمثله .

ومنها انه اذا لم يكن اخرس ولا ساكناً فهو متكلماً بهذا الكلام المعقول المركب<sup>١١</sup> من هذه الحروف . فاما ان يكون متكلماً على غير هذا الوجه فلا . فهلا قلتم بمثله في الغائب ان كنتم تعتمدون الشاهد ؟ وعندهم انه<sup>١٢</sup> اذا لم يكن اخرس ولا ساكناً فهو متكلم<sup>١٣</sup> بكلام غير ما يعقله من الحروف . فاذا قالوا ان ذلك الكلام في منافاته للخرس<sup>١٤</sup> والسكوت كهذى الكلام قلنا : ومن اين ذلك ؟ وهلا صح اجتماعها معاً لان في هذا خروجا عما يتصوره . ومتى قالوا : ان الذى ينافى ذلك الكلام هو غير هذا الخرس بل خرس آخر . قلنا : فقد تناهيتم في الجهالة لانكم الى الآن كنتم في اثبات كلام قديم لا يعقل وقد صرتم تثبتون خرساً وسكوتاً غير معقولين . ومتى خرج الجميع عن حد المعقول فمن اين ثبوت التناقى والتضاد بينهما ؟ يبين ذلك ان منافاة الشيء لغيره ليست مقصورة على الاسم بل لا بد<sup>١٥</sup> من اعتبار المعنى والصفة ولهذا لو لم نسّم<sup>١٦</sup> السواد بهذا الاسم ولم نسّم البياض بهذا الاسم لتضادا كما تضادا<sup>١٧</sup> عند الوصف والتسمية . واذا صح ذلك قلنا : فمن اين تضاد هذه المعانى ؟ بل ما انكرتم من حاجة البعض الى البعض وجواز اجتماعها كلها فقد عرفت تهافت هذه الشبهة من كل وجه .

واحد<sup>١٨</sup> ما اعتمد القوم ان كلامه تعالى اذا لم يكن قديماً فلا بد<sup>١٩</sup> من ان يكون محدثاً ولا بد<sup>٢٠</sup> في المحدث من الكلام وغيره من الاعراض من<sup>٢١</sup> ان يحل محلاً فكان يجب ان يشتق اسم متكلم للمحل لان العرض اذا وجد في محل اشتق الاسم منه للمحل . ومتى ستمى المحل بهذا الاسم فقد خرج القديم تعالى عن كونه متكلماً فصار القول بخدوث كلامه يخرججه عن كونه متكلماً اصلاً . واذا بطل خدوثه فليس الا ان كلامه قديم . وهذه طريقة من تقدم منهم . ثم لما تبع « ابن ابي بشر » زاد فقال : يجب ان يشتق من للعرض من محله<sup>٢٢</sup> اسم او ليمس<sup>٢٣</sup> المحل بعضه ايحترز بذلك على زعمه عن العلم والقدرة وغيرها لان المحل لا يوصف بالاوصاف الراجعة اليها . وانما يوصف

(١) ق : انتفا . (٢) ي : - المركب . (٣) ت : - انه . (٤) ق : الخرس . (٥) ت : نسي (كذا) . (٦) ق : يتضاد . (٧) ي : - من . (٨) ت : من العرض محله .

(١) ق : - على . (٢) ر ق ي : لان . (٣) ق : الاخرة . (٤) ر ت : هو . (٥) ي : - على .

قال: انى اخلق خلقاً فيطيع بعضهم ويعصى بعضهم<sup>١١</sup>. فاذا عصانى العصاة ادخلتهم النار وادخلت المطيعين الجنة فينادى اصحاب النار اصحاب الجنة. فاذا اراد انزاله على الرسول صلى الله عليه وآله<sup>١٢</sup> يحذف هذا السبب. وهذا انما يصح على ما نقله دون ما يقولونه من قدم الكلام.

ثم اورد عليهم ما قد انتشر في السنة المسلمين من قولهم: يا رب طه و: يا رب يابس<sup>١٣</sup> و: رب القرآن العظيم. ولئن يكون ربنا له الا وهو مريبوب والمريبوب محدث مفعول ولو لم يكن من هذا الباب<sup>١٤</sup> الا ما في القرآن من القسم المذكور في اوائل السور مثل قوله ق و القرآن المجيد و ص و القرآن ذى الذكر ويس و القرآن الحكيم الى ما شاكل ذلك. والقسم بهذه الاشيا هو قسم بخالقها وفاعلها. ومضى قالوا انا نقول بتقدم ذلك الكلام فكأنهم احوالوا على ما لا يعقل فوصفوه بالقدم وما لم يثبت الشيء لا يصح هذا الوصف فيه. وقد تم لنا ما اردناه من وصف هذا المسموع بالحدوث والخلق. ثم نقول لهم: ويلزمكم على هذا القول ان لا تصفوا هذا المسموع بانه كلام الله على الحقيقة وفي ذلك خروج عن دين المسلمين. ولو وقفت العامة على هذا المذهب من جهتهم لنفروا عنهم لانهم راموا ان ينفوا عن كلامه الحدوث فنفوه اصلاً. واستقصاً هذه الجملة نجده في غير هذا الموضع<sup>١٥</sup>. وقد عطف على هذا الباب بالكلام في المخلوق لانه حين اراد ان يذكر القول في التكليف لم يتم له ذلك الا بعد بيان المخلوق والاستطاعة وغيرهما.

في محل<sup>١٦</sup> يوحد لخله منه<sup>١٧</sup> اسم ولا لما المحل بعضه فان النعمة توجد في المحل والاسم هو للفاعل دون المحل وما المحل بعضه. وقد يفعل الله تعالى في الجهاد ما هو لطف ثم لا يرجع الى المحل منه شيء وانما يرجع الى فاعله ويوجد الصوت والرائحة في المحل ولا اسم لخلها منها. وانما يعرف بالاضافة فيقال: صوت الحجر وصوت الطست وصوت الرعد وما شاكل ذلك فكيف ادعوا اطراد هذا في جميع الاعراض بل الكلام يوجد في الصدى<sup>١٨</sup> فلا يسمى<sup>١٩</sup> هو متكلاً ولا هو بعض للحي<sup>٢٠</sup> فيسمى الحي بذلك الا من حيث انه فاعله فدل ان المتكلم هو فاعل الكلام.

ثم حكى رحمه الله عنهم انهم يقولون: انما<sup>٢١</sup> نجعله متكلاً ابداً لكي يكون كاملاً فان الحي يدخل في النقص متى لم يكن بهذا الوصف.

واجاب بان هذا مدخل له في النقص فانه انما يحسن من المتكلم ان يتكلم اذا افاد بكلامه او استفاد وهذا لا يثبت اذا كان متكلاً لم يزل. وعلى هذه الطريقة الزمناهم ان يكون تعالى قابلاً فيها لم يزل<sup>٢٢</sup> «يا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ»<sup>٢٣</sup> ولا يوجد نوح وقابلاً انا «ارسلنا نُوحاً اِلى قَوْمِهِ»<sup>٢٤</sup>. وقابلاً يا موسى «اَسْلَعْ نَعْلَيْكَ»<sup>٢٥</sup> وهذا يقتضى العبث فيه تعالى عن ذلك. ويفارق احدنا اذا درس كلامه فانه وان لم ينتفع غيره به فانه ينتفع به وليس ينقلب ذلك علينا فيما روينا من قوله صلى الله عليه وآله<sup>٢٦</sup>: كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر فيقال: فهذا<sup>٢٧</sup> بصورة العبث لانا نقول ان الدلالة العقلية قد اقتضت ان يكون معه غيره ممن ينتفع به فكأنه قال: ثم خلق الذكر وخلق من يستفيد به وينتفع. وتبين صحة ذلك ان قوله: «ولا شيء» لا يستقل بنفسه لانه حرف واسم فلا بد من ضم غيره اليه ليقبلاً. فكذلك ما يقوله.

فان قيل فقد خلق القرآن عندكم قبل وجود الجنة والنار ومع ذلك فقد قال فيه: «وتنادى اصحاب النار اصحاب الجنة»<sup>٢٨</sup> فليجوز ذلك لتجويز وجود هذا الكلام لم يزل وان لم يكن هناك مستفيد يستفيد به شيئاً.

قيل له اذا كان القرآن فعلاً من افعاله صح ان يحدثه ومعه زيادة وصح ان يكون عارياً عن هذه الزيادة وبهذا يفارق لو كان قديماً فان الحذف والتغيير فيه لا يجوز. فاذا كان كذلك قلنا: لا يمتنع ان يكون تعالى حيث اوجد القرآن

(١) ي: في المحل (٢) ق: - منه (٣) ت: الصدا (٤) ي: يوجد (٥) ق: الحي (٦) ق: اما (٧) ت: فيها يزال (٨) سورة هود ١١ آية ٤٥٠ رقى ي: - وبركات (٩) سورة الاعراف ٧ آية ٥٧ (١٠) سورة طه ٢٠ آية ١٢ (١١) رقى ي: - آله (١٢) ي: هذا (١٣) سورة الاعراف ٧ آية ٤٢.

(١) ق ي: البعض (٢) رقى ي: - آله (٣) رقى ي: يا رب طه ويس (٤) ت: - الباب ر: في هذا الباب (٥) ق: الوضع.

# الكلام في المخلوق

## باب في بيان الدلالة

### على أن الواحد من فاعل على الحقيقة

اصل هذا الباب ان يثبت الحوادث وان يثبت كونها افعالاً للفاعلين على الجملة. ثم يصح ان يتكلم في تفصيل الفاعل وما يصح اضافته اليه وما لا يصح . والتمييز بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه بالصفات والاحكام . ثم القول في الاحكام التي ثبتت للفاعل لاجل فعله من المدح والذم والشكر وغيرهما وكيفية ورود التكليف على هذه الافعال وان حالها لا تختلف بان تكون مباشراً او متولداً في كونها فاعلين لنا وتعلق هذه الاحكام بهما ولكل من ذلك فروع وشعب نذكرها ان شا الله .

### باب في بيان الدلالة على ان الواحد من فاعل على الحقيقة

ليس يصح الفاعل الا بثبات فعل يضاف اليه لكننا قدمنا في اول الكتاب القول في الاعراض التي هي افعالنا من حركة وسكون وغيرهما فاغنى عن اعادته . ولان من يخالفنا في كون العبد محدثاً قد سلم ان هاهنا فعلاً من الافعال . وانما نازعونا في تعلق ذلك بنا<sup>١</sup> وحدوثه من جهتنا ولنا في ذلك طريقان على ما قاله في الكتاب : احدهما اعتبارنا وجوب وقوع هذا الفعل بحسب احوالنا ووجوب انتفايه بحسب احوالنا . والثاني حسن الامر والنهي وغيرهما من الاحكام .

وان كانت العدة هي الاولى من الطريقتين . والوجه فيه ان نقول ان العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من احوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس . ومعلوم استمرار ذلك فكل ما نقص هذه الجملة فيجب بطلانه . ومتى قال القوم انه مع ذلك مخلوق فينا من جهة الله وهو الذي يحدثه فقد انتقضت الجملة التي قرناها<sup>٢</sup> وسلمها لنا كما انه اذا عرف تعلق<sup>٣</sup> كونه متحركاً بالحركة لوجوب كونه متحركاً عندها ووجوب زواله عند زوالها فواجب تعلق<sup>٤</sup> هذه الصفة بالحركة فهكذى الحال في افعالنا . ولهذا لما كان فعل غيرنا ليس بحادث من جهتنا لم يجب وقوفه على احوالنا . وكذلك لو كان ذلك<sup>٥</sup> الفعل ليس يحدث من قبلنا

(١) رق ي : نازعوا . - (٢) ي : منا . - (٣) رث ي : ان . - (٤) ق : قدرناها . - (٥) ت : تعلق . - (٦) رق ي : تعلق . - (٧) رق : هذا .

ما كان ليقف على احوالنا حتى يقع مطابقاً لها في النفي والاثبات حتى اذا كانت كأن الفعل . ومتى لم يكن لم يحدث الفعل . وبهذه الجملة يثبت المتولد فعلنا كما يثبت المباشر فعلنا . ومتى قيل ان الله تعالى هو الذي يحدثه . والحال ما قلنا<sup>١</sup> فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الالوان بنا من حيث الفعلية وانما يتعلق من حيث الحلول .

فان قيل هلا جاز ان تقع هذه الافعال مطابقة للدواعي وان كان الله محدثها بان يكون جل وعز قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعي<sup>٢</sup> والقصود فكان وجودها<sup>٣</sup> بحسبها<sup>٤</sup> على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ويجعل طريق ذلك طريق الافعال التي يفعلها الله بالعادة .

قيل له ان العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقاً لدواعينا في النفي والاثبات حاصل على حد تفصيل<sup>٥</sup> بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقاً لدواعينا فلو كان الله تعالى هو الذي يحدث في ساير الفاعلين منا القصد والدواعي ويحدث الافعال مطابقة لها لما ثبت هذا الفصل ولما ثبت ايضا العلم بوجوب انتفايه عند الكراهة والصارف فعرفنا ان هذا الفصل انما ثبت لان احد الفاعلين وقع والمؤثر فيه احوالنا . وليس كذلك الاخر .

وقد اجاب في الكتاب عن ذلك بوجه اخر وهو ان الطريق الذي به يعرف ان القديم تعالى محدث<sup>٦</sup> فعلاً من الافعال هو ما ذكرناه . فان افسدناه في الشاهد لم يصح لنا اثبات الصانع وازضافة الافعال اليه . ألا ترى انه لا بد من ان يثبت احدنا محدثاً لتصرفه ليصح تعلق حدوث الاجسام بالله عز وجل وصار ذلك بمنزلة ان لا نعرف صدق رسول من الرسل في<sup>٧</sup> دعوى النبوة الا بالمعجز . فاذا قال القايل : المعجز ليس بدلالة ولكني اعرف نبوة هذا بخبر غيره من الرسل لانا نقول له : متى ابطلت على نفسك كون المعجز دلالة النبوة<sup>٨</sup> لم تقع لك الثقة بقول الاول . ولين<sup>٩</sup> كان الاول انما يثبت رسولاً بهذه الطريقة فكذلك الثاني فهكذى<sup>١٠</sup> الحال فيما نقوله .

فان قال لا اصور الكلام في الله تعالى ولكني اقول : هلا جاز ان يكون ها هنا فاعل يفعل فيكم هذه الافعال مطابقة<sup>١١</sup> لقصودكم ؟ ومتى كان هذا<sup>١٢</sup> مجوزاً

(١) ي : قلناه . - (٢) ق : - وان كان الله ... وخلق الدواعي . - (٣) ر : وجوده . - (٤) ر : بحسبها . - (٥) رق ي : تفصيل . (٦) رى : يحدث . - (٧) ق : و . - (٨) ي : النبوة . - (٩) ت : لان . - (١٠) ق : فكذلك . - (١١) ت : - هذا .

والتقصود واستمرار انتفايه عند الكراهة والصارف ولو ثبت استمرار وقوعه لم يحصل العلم باستمرار انتفايه ومن تمام العلم بكونه محدثاً حصول هذين الطرفين له . والذي بين ما قلناه هو ان القديم جل وعز ليس يحتاج في ايجاد الفعل فينا الى خلق دواعٍ ولا في ان لا يخلق الى ايجاد صوارف فكنا نجوز ان لا يوجد هذا الفعل في بعض الاحوال مع الدواعي والسلامة وان يوجد مع الصوارف والكراهة وان يجري ذلك مجرى المرض والصحة وغيرها مما يفعله الله تعالى لانه قد يقع عند الداعي وينتهي عند الصارف ولكن لا يقترن بذلك العلم باستمراره في الجانبين من النفي والايجاب . فاذا صح ذلك وكان العلم حاصلًا لنا بان هذا الفعل لولا هذا<sup>١</sup> الداعي والتقصود كان لا يقع واو لا الصارف كان يجوز ان يقع قلنا : فلو خلق تعالى فينا الافعال لتفصلنا بينها وبين ما نختار ايقاعه وايجاده وهذا ظاهر .

وبعد فانا لو قدرناه جل وعز فاعلا فينا هذه الافعال ما كان طريقنا الى العلم بكونه محدثاً لها<sup>٢</sup> الا مثل ما اوردناه مما نازعنا القوم فيه فاي فائدة لايراد هذا السؤال ؟

وبعد فالتفرقة بين الامرين في الاصل هي طريق العلم بما منه تثبت التفرقة كتفرتنا<sup>٣</sup> بين المتحرك والساكن والمريد والمشتهي والاسود والابيض وقد عرفنا التفرقة بين ما يحدثه احدنا وبين ما يحدث فينا فيجب ان تكون هذه الطريقة مستمرة في كل حال كما انا تفصل بين الواجبات وبين العادات في كل حال<sup>٤</sup> .

وقد قال في الكتاب : انما امكنت هذه الشبهة في تعلق الفعل بفاعله لما كان من باب الاختيار فتفارق الاحكام المتعلقة<sup>٥</sup> بالعلل في بعدها عن الشبهة . وهذه الجملة اظهر مما كان الشيخ « ابو عبدالله » يذكره في كلامه اذا درس وذكره في نقض الموجز وغيره من انا تامن هذا الضرب من الالتباس لما ثبت من حكمته تعالى وانه لا يفعل ما يؤدي الى تلبيس بعض الادلة ببعض لان اثباته جل وعز يبنى على ان العبد يحدث فضلا عن حكمته ومن يذهب هذا المذهب كيف يحتج عليه بذلك ؟

فان قال فهذه الجملة انما تدل على ان من كان ذا قصد وداع فيصرفه فاعله وحادث من جهته وعندكم ان الساهي والنايم كالعالم<sup>٦</sup> في كونه محدثاً فهلا دلکم هذا على انتقاض ما اوردتم ؟

لم تقع لكم الثقة بما تقولون ولا يمكنكم ابطاله بما تقدم من ان العلم بالله تعالى<sup>١</sup> يقف على العلم بان العبد هو الحادث لتصرفه لان هذا التجوز لا يفتقر الى ما قلتم ؟ قيل له هذا كالأول . ألا ترى انه انما تصح اضافته الى هذا الفاعل المجوز بالطريقة التي تضاف اليها فما اوجب كونه فعلاً له وحادثاً من جهته بوجب كونه حادثاً من جهتنا . فاذا رام الخصم اخراجه عن تعلقه بنا في الحادث اصلاً لم يمكن لوجود الطريقة وان مضى على قياس . ما قاله اقتضى تعليقه بمحدثين وسنيين ان مقدوراً واحداً لا يتعلق بقادرين . وتبين صحة هذه الجملة انه لو جاز تعلقه بغيرنا مع ان الحال ما ذكرناه جاز ان يقال في المتحرك ان كونه متحركاً لم يتعلق بهذه الحركة التي وقفت الصفة عليها . ولكنها وقفت على حركة اخرى مع علمنا انه انما يصح تعليقه<sup>٢</sup> بتلك الحركة على الحد الذي تعلق بهذه الحركة . فلا بد من ان يفسد ما قاله او تعلق بهما جميعاً . وهكذا لو قال ان مع الحركة الحاصلة لا بد من امر اخر . ووضح في الكتاب هذا الكلام فقال ان الطريقة في كون احدنا فاعلا هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلا عندنا لقدرته على الضدين كتقدرتنا فيحدث هذا الفعل مع جواز ان لا يحدث . واما عند القوم فانه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين فكيف يجوز<sup>٣</sup> والحال هذه ان نعتقد فيما يقع منا انه واجب عندهم انه حادث من جهة الله مع انه يحدث منه مع جواز ان لا يحدث ؟

فان قيل فهل تصفونه تعالى<sup>٤</sup> بالقدرة على ان يحدث فينا افعالا مطابقة للدواعي والتقصود ولا بد من ان تصفوه بالقدرة عليه اذ لا وجه يمنع منه ؟ ومتى جوزتموه ؟ قيل لكم فلو فعل هل كان يقع الفصل بين ما يفعله تعالى وبين ما تفعلونه انتم ؟ واذا جاز ان لا يقع الفصل وان كان احد الفعلين فعلاً لكم والاخر مما يفعله الله جل وعز فكذلك جوزوا ان يكون فعلاً لغيركم وان كان لا فصل . ومتى قلتم : انه تعالى حكيم لا يفعل ذلك لانه يؤدي الى ضرب من التلبيس . قيل لكم : انتم تقولون انه لو لم يصح هذا الاصل لم يصح اثباته فكيف تعتصمون من هذا السؤال بحكمته ؟

قيل له ثبت الفصل عندنا لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لانه اذا كان تعالى هو الذي يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعي

(١) ي : - هذا . (٢) ي : - لما . (٣) ر ق ي : كفتنا . (٤) ر : - كما انا تفصل ... كل حال . (٥) ق : المعلقة . (٦) ر : كالعالم .

(١) ق : - تعالى . (٢) ت : - تعليقه . (٣) ق : يجوزوا . (٤) ر : - تعالى .

قيل له هذا هو عكس وغير مطلوب في الأدلة ذلك وإنما يراعى في الحدود ولم يجعل حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده . وإنما جعلنا ذلك دليلاً فحيث يوجد يجب أن يدل وحيث لا يوجد ذلك يُستظَرَّ فإن قامت دلالة قضى بها والاوجب التوقف وغير ممتنع أن يدل على حكم واحد دليلاً كما نعرف حدوث الجسم بدليل وحدوث العرض بدليل آخر وكما نعرف صدق زيد بطريق<sup>١</sup> غير ما نعرف به<sup>٢</sup> صدق عمرو . وكذلك الحال في دلالة الاملاك لان ملكة لثني لا يثبت بطريق غير ما يثبت به ملكة لما عداه وهذا كله ظاهر .

فان قال فما الطريق الذي به تعرفون في فعل الساهي انه فعله ؟

قلنا انا نعرفه فعلا له بتقدير الدواعي فتفارق فعل غيرنا<sup>٣</sup> لانك تقول : هذا الساهي قد وقع هذا الفعل منه على حد لو كان عالماً كان لا يقع الا مطابقاً لدواعيه فيقوم التقدير في ذلك مقام التحقيق . ألا ترى ان فعل غيره لما لم يكن حادثاً من جهته لم يصح ان يقدر هذا الوجه فيه فعرفنا ان فعله يختص به على ما نقوله وغير ممتنع أن يقوم التقدير مقام التحقيق في مواضع . فعلى هذا نعرف ان زيدا قادراً<sup>٤</sup> اذا عرفنا انه لو حاول الفعل لوقع منه كما نعرفه قادراً لو وقع منه الفعل . وكذلك في كونه عالماً . وعلى هذا لو قدر فيه انه لو<sup>٥</sup> كان ذا يد وقلم لكتبت كتاباً بدعيه فانه يدل على انه عالم كما لو كتب لدل على ذلك . ولا يرُدُّ على هذه الجملة ان يقال : فكان يجب اذا صح ان يقدر وجود قدرة في احدنا ان يكون قادراً بذلك كما اذا وجدت يكون قادراً لان هذه الطريقة انما تتأني بعد ان يكون المقدر غير المقدر به كما ذكرناه في مسيلتنا . فاما اذا كان المقدر والمقدر به شيئاً واحداً لا يتفصل فنالحال ان يشبه ذلك والمرجع بقولنا « قادر » الى ان هناك قدرة وان لم تجعل ذلك حقيقة له وحداً . وليس كذلك ثبوت القلم واليد لانه غير كونه عالماً فأفترقا . وقد يمكنك ان تعرف ان الساهي فاعل بان يراعى وقوع فعله بحسب قدرة وهذا في الدلالة على انه محدث وفاعل كالاول . ألا ترى انه لولا حدوثه من جهته لحل محل فعل غيره الذي لا يقف على قدرة في الكثرة والقلة .

فان قيل فهلا استدلتم بهذه الطريقة على ان العالم فاعل وما الحاجة بكم الى ان تستدلوا بوقوع تصرفه بحسب دواعيه ؟ فتكون الدلالة شاملة للموضوعين جميعاً . قيل له انا لا نعرف القدرة وكون القادر قادراً بها الا بعد العلم بكون العبد محدثاً لتصرفه . والذي يحصل لنا العلم به ابتدا في كون العبد محدثاً هو في العالم لاعتبار

(١) ق: بدليل (٢) ر: -هـ (٣) ر: ق: الغير (٤) ر: قادراً (٥) ق: -لو (٦) ر: -ان .

طريقة القصد والدواعي لان العلم بذلك يسبق العلم بكونه محدثاً لتصرفه . ثم اذا عرفنا انه يصح منه الفعل ويتعذر على غيره عرفنا اختصاصه بصفة . ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى . ثم اذا ثبت لنا بقاؤه وان السهو لا ينافيه ولا يدافعه عرفنا ثباته في الساهي فعرفناه قادراً وامكنتنا ان نعرف ان فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التي كانت فيه عندما كان عالماً .

فان قيل فان كنتم تعتبرون الدواعي والقصد في اضافة الفعل اليها فيجب ان تجعلوهما موثرين في وقوعه او ان كان المؤثر في حدوثه كونه قادراً ان تستدلوا بوقوعه بحسب كونه قادراً على انه فعل لنا .

قيل له ليس يجب اذا كان المؤثر كونه قادراً ان يكون هو دليلاً لان من حق الدليل ان يكشف ولا يؤثر فوقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا . ثم يحتاج الى نظر في انه المؤثر او غيره . وتبين صحة ذلك ان المؤثر في كوننا قادرين هو وجود القدرة ثم الدلالة على انا قادرين هي صحة الفعل فكذلك الحال فيما قلناه .

وبعد فانه اذا تعذر ان نعرفه قادراً ابتدا وانما نتوصل الى ذلك اذا عرفناه محدثاً وامكن ان نعرفه قاصداً وذا داع من دون ذلك صلح ان نستدل بما قلناه على كونه محدثاً ولم يصح<sup>١</sup> ان نستدل بكونه قادراً على ذلك .

وبعد فان الدواعي تكشف عن كونه قادراً على الجملة وكونه قادراً لا يكشف عنه كما يكشف كونه عالماً عن كونه قادراً ولا يكشف كونه قادراً عنه . فلهذا وجب الاستدلال بالدواعي دون ما قالوه . وتبين صحة ذلك انا نحتاج الى مراعاة طرفي النفي والاثبات في تعليق الفعل بنا فنقول : وجب وقوعه بحسب احوالنا ووجب انتفاؤه بحسب احوالنا فيجب ان نعتبر ما يتعلق بالنفي وبالاثبات<sup>٢</sup> على حد واحد . ومعلوم اننا لو علمنا ذلك بالقادر في كونه قادراً لم يحصل فيه الا بجانب<sup>٣</sup> الوقوع دون جانب النفي . وليس هكذا اذا علقناه بالدواعي .

ولما ذكر رحمه الله ان المؤثر كونه قادراً وان الدواعي تأثيرها في وجوب الحصول ووجوب الانتفا سأل نفسه فقال : ما حظ كونه قادراً فانكم<sup>٤</sup> اذا<sup>٥</sup> جعلتم حظه التصحيح احتجتم<sup>٦</sup> الى موجب سواه به يحصل لان حكم ما به يثبت ان يفارق حكم ما به يصح . وان قلتم انه موجب فينبغي ان لا يقدر الا على ما اوجده وهذا

(١) ق: يصلح (٢) ق: والاثبات (٣) ر: جانب (٤) ت: فانه (٥) ق: ان (٦) ق: احتج .

ينقض دلائلكم على أنه محدث لتعلقه<sup>١١</sup> بالاختيار . ومتى اشتمت الى موجب سوا<sup>١٢</sup> كونه قادراً به يقع الفعل ويؤكده قادراً يصح<sup>١٣</sup> ويرجعتم به الى الدواعي بطل بما نعرفه من حال الساهي وبطل بمن تتساوى دعاويه الى الافعال فيقع بعضها دون بعض لا لمزيد داعٍ آخر .

وبعد فقصدته ودواعيه هما فعلاان فيأذى وقعا من جهته . وليس بعد هذا الا بطلان ما تقولونه .

والجواب انا نجعل كونه قادراً هو المصحح وهو المثبت ليلا<sup>١٤</sup> تبطل طريقة الاختيار لانا ان علمنا وجود الفعل وثبوته بامر انتقض ذلك واخرجه عن التعلق بالاختيار .

ولان ذلك الامر اما ان يكون موجوداً او معدوماً . فان كان معدوماً لم يثبت تأثيره واختصاصه ثم تقتضي وجود الفعل ابداً وكذلك ان جعلناه قديماً . واذا كان محدثاً

فقد صار حكمه حكم نفس الفعل فيجب وقوعه بمعنى آخر . وهذا يتسلسل بما لا يتناهي فليس الا ان نجعله مصححاً ومثبتاً . ومثل هذا لا يمتنع في الاصول . واما

ما ذكرناه في السؤال من وقوع القصد بقصد والدواعي بداعٍ فلا يلزم لانا نجعل المؤثر في وقوع القصد ما يتصل بالدواعي لان الداعي الى المراد هو الداعي الى ارادته ولا يجب في الداعي ان يقع بداعٍ آخر من جهته بل يستند اخرراً الى داعٍ

يخلقه الله تعالى وهو العلم الضروري على ما نذكره فسقطت هذه الشبهة .

ثم سألت نفسه رحمه الله<sup>١٥</sup> عن تعلق هذا الفعل بنا من حيث الكسب وفي ذلك فصل مفرد نذكره من بعد . وجملة انه ما لم تكن الصفة المعقولة<sup>١٦</sup> معروفة لا تصح اضافتها . فاما ان نعرفها بالاضافة فلا وهذا بين في كل ما يضاف الى الغير فيجب

ان تثبت للقوم<sup>١٧</sup> ان للفعل صفة تتعلق بالفاعل سوى الحدوث وتوابعه ولا طريق لذلك على ما تفعله .

واما الوجه الثاني<sup>١٨</sup> مما يدل على ان هذا التصرف فعلنا فهو الاستدلال بطريقة الامر والنهي وغيرهما من الاحكام الراجعة الى الافعال وهذا متقرر باول العقول من دون اختلاف بينهم<sup>١٩</sup> فيه فلولا حدوثه من جهتنا لحل محل فعل غيرنا في انه لا ترجع

اليها منه هذه الاحكام . فلما عرفنا ان ذلك ثابت في تصرفنا وغير حاصل في تصرف من عدانا عرفنا ان<sup>٢٠</sup> هذا حادث من جهتنا . وهذه الطريقة لا بد من ان يتقدم

فيها العلم بتعلق الفعل بفاعله على وجه الجملة ودليله ما ذكرناه من وجوب وقوعه بحسب احواله<sup>٢١</sup> . ثم اذا اردت ان يثبت احدنا محدثاً له نقول : فلا بد من تعلقه بنا من حيث الحدوث ونعتبر حاله بحال فعل غيره معه وان شئت قلت : فلو لم يكن محدثين له لما حسن الامر والنهي وغيرهما من الاحكام فينا . وقد قال في الكتاب ان الذي يمر في الكتب من ان حسن الامر<sup>٢٢</sup> لا يعرف ما لم يعرف كون الفاعل فاعلاً انما يراد به على طريقة الجملة دون التفصيل .

واعلم ان « ابا علي » رحمه الله لما قال : إن الله تعالى لا يصح ان يفعل بسبب كما لا يصح ان يفعل بألة . قال له<sup>٢٣</sup> « ابو هاشم » : ان الطريق الذي به تعرف

ان احدنا يفعل بسبب قائم فيه تعالى فيجب ان يقال تمثل ذلك فيه . فقال « ابو علي » : إن طريقى الى ذلك هو ما اعرفه من حسن المدح والذم<sup>٢٤</sup> الراجعين اليها على الاسباب

والمسببات دون ما يقوله من وقوعها بحسبها . فتقع التفرقة بين الشاهد والغائب . فقال « ابو هاشم » : انما يمكن ان نعرف حسن المدح والذم بعد العلم بكون الفاعل فاعلاً فكيف يستدل بذلك على انه فاعل ؟ لكنه اذا عرف على الجملة كفى .

وبعد فاذا عرف حسن الذم والمدح في المناشر و<sup>٢٥</sup> عرف انه لولا تعلقه به من جهته الفعلية لما حسن ذلك فقد يمكنه ان يعرف ان المتولد حادث من جهته لثبوت

هذه الطريقة فيه وهذا بين .

(١) ق : لفعله . - (٢) رقي : سوى . - (٣) ي : صح . - (٤) ت : لان لا . - (٥) رت : رحمه الله . - (٦) رقي : معقولة . - (٧) ق : القوم . - (٨) واما الطريق الاول وهو هنا ص ٣٥٦ . - (٩) ق : منهم . - (١٠) ق : ي : ذلك ثابت ..... عرفنا ان .

(١) ت : احوالنا . - (٢) رقي : الذم . - (٣) ت : له . - (٤) ق : من حسن الامور والنهي . - (٥) ي : و .

لا يقتل نفسه ولو قتلها<sup>١</sup> لاستحقق الدم انما ارادوا به لو تغيرت حالته في ذلك بدخول شبهة عليه فقتل نفسه لاستحقق الدم وهذا لا يقدح فيما ذكرناه . وقد قيل : انه لو وقف لكان استحقاقه للدم على الوقوف الذي هو فعل لا على ان لم يفعل الحرب . والاول اولى لانه لا مزية لاحدهما على الاخر . فليس الا انه يخرج ذلك عن الالجا فيكون تقديراً باطلاً .

واما العرض فتأبى فعل الملجأ ولكنه منتقل الى الملجئ من حيث ينزل فعله منزلة فعل الملجئ . هذا هو الذي يقتضيه العقل . ثم قد يجوز ورود الشرع بخلافه كما قال بعضهم ان من اكره غيره على القتل يثبت القتل على المكره والمكره او يثبت في احدهما القتم ويلزم الاخر الدية فهذا<sup>٢</sup> حال الملجأ . فاما المختار الموثر للفعل على غيره بداع يصح ان يقابله غيره من الدواعي فكل الاحكام تثبت فيه وانما يصح ورود التكليف على من هذا حاله دون الملجأ والساهي على ما تذكره بعد هذا ان شا الله . وليس تنفك حال القادر في فعله من احد هذه الوجوه الا ان يعرض عليه منع . فلا يصح ان يقع منه الفعل ويجرى مجرى من ليس بقادر . وسنبين فيما بعد احكام القادر فيما يختص بحاله<sup>٣</sup> وحال المعنى الذي به يقدر .

## باب في بيان اختلاف احوال الفاعل منا في فعله

اعلم ان القسمة التي نذكرها في اختلاف احوال الفاعلين منا في افعالهم هي مثبتة على أن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له . فحينئذ تعتبر حال الفاعل بما تقتضيه من الوجوه التي تغير احكام الافعال . وقد قال في الكتاب لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاثة : احدها ان يقع مع الاكراه والحمل . والثاني ان يقع موثراً له مختاراً<sup>١</sup> في فعله . والثالث ان يقع على وجه السهو . وقد كانت القسمة الصحيحة تقتضي<sup>٢</sup> ان يقال : اما ان يفعل وهو عالم به او يفعله وليس بعالم . واذا كان عالماً فاما ان يكون هناك الجا او لا يكون هناك الجا . فاما<sup>٣</sup> فعل الساهي فلا مدخل له في التكليف والامر والنهي والذم والمدح . وقد اختلف « شيوخنا » في هل يصح وصفه بالقبيح والحسن ام لا على ما تقدم القول فيه . ويثبت فيه العوض على الفاعل لان عدم العلم لا يحل بثبوت العوض ولا ينتقل الى من خلق السهو لو كان السهو<sup>٤</sup> معنى كما نقول ان العوض ينتقل من الملجأ الى الملجئ .

واما فعل الملجأ فحكمه لا بد من وقوعه وان يكون داعي الالجا بحيث لا يعارضه شئ من الدواعي حتى يقع ما هو ملجأ اليه لا محالة كما يعقله في الخبايف من السبع لانه ملجأ الى الحرب وقد ثبت<sup>٥</sup> الالجا الى الفعل والى ان لا يفعل ويثبت في كل واحد من الطريقتين وجهين : احدهما على سبيل المنع والاخر على سبيل المنافع ودفع المضار . ومن حكم كل<sup>٦</sup> ما يقع بالالجا ان لا يتوجه على الفاعل المدح والذم والامر والنهي . ثم لا يجب لاجل ذلك ان يكون الساهي ايضاً ملجأً لان ما يفعله الانسان للالجا لا بد من داع يبلغ الغاية في القوة ولا بد من اختصاصه بامر معين وما يقع من الساهي لا<sup>٧</sup> داعي معه . ولا يثبت لاحد الفعلين المقذورين اختصاص ليس هو لآخر<sup>٨</sup> ولا يمكن ان يقال : هلا وصفتم فعل الملجأ بانه واجب من حيث لو لم يفعله لاستحقق الدم وهذا حال الواجب ؟ وذلك لان هذا<sup>٩</sup> التقدير يخرج عن الالجا . فانه متى وقف ولم يهرب عند مشاهدة السبع فلاعتقاده انه يقاومه . وهذا يمنع من كونه ملجأ . والذي يجري في كلام « شيوخنا » ان احدنا ملجأ الى ان

(١) ر : بيان (٢) ر : مختار (٣) ت : تقتضي (٤) ق : واما (٥) ي : السهو (٦) ق : يثبت (٧) ر : ق : كل (٨) ي : ولا (٩) ق : بالآخر (١٠) ت : ق : هذا .

( رت : قتلها ؟ ي : لوصله . ٢ - رى : فهذه . ٣ - رى : تختص حاله .

## باب في تمييز ما نقدر عليه مما لا نقدر

## باب في الوجوه التي علينا ان نفعل ما نقدر عليه

ليس الغرض بالباب ايراد الدلالة على كون الاجناس التي يذكرها مقدورة لنا لكن لبيان المذهب في ذلك وجملة مقدورات قدرة<sup>(١)</sup> العباد لا تخرج عن طريقين . فاما ان تضاف الى افعال القلوب . واما ان<sup>(٢)</sup> تضاف الى افعال الجوارح . والمراد بكونه من افعال الجوارح انه يوجد في الجوارح حتى يصح منا فعله فيها . وما يضيفه الى افعال القلوب فهو الذي لا يصح وجوده لا في القلب سوا كان الفاعل له احدنا او كان تعالى هو الفاعل له ولاجل ذلك لم يجعل القلب آلة<sup>(٣)</sup> والا كان يصح منه تعالى ان يوجد هذه الافعال في غير القلوب وهذا ممتنع . وامارة ذلك هو كلما<sup>(٤)</sup> تصدر عنه للحي حال فان هذا يعد من افعال القلوب ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد وقد يكون مما لا يقدر عليه<sup>(٥)</sup> .

فاما المعداد في افعال الجوارح فهو الاكوان على اختلاف اجناسها والاصناف التي تجرى عليها . والاعتمادات على اختلاف اجناسها . والاصوات على اختلافها . والماساة التي يرجع بها الى التاليف وهو نوع واحد . والالام والذات وهما جنس واحد . يختلف الاسم عليه باقتران معان مخصوصة به<sup>(٦)</sup> بذلك . وما خرج عن ذلك مما يوجد في المحل فهو من جهته تعالى . فاذا فعله جل وعز لم يقل فيه انه من افعال الجوارح . وانما ذلك يفيد فينا ما بيناه من صحة وجوده في هذه الحال . واما افعال القلوب فتخرج الارادات والكراهات والاعتقادات والظن على ما فيه من الخلاف<sup>(٧)</sup> والنظر . ثم يدخل في نوع الاعتقاد<sup>(٨)</sup> ما هو الغم والسرور والندم . ويدخل في الظن الخوف والخشية وغيرهما . وتفصيل ذلك المذكور في موضعه . وفي التمني خلاف وكذلك في الغم والسرور والندم .

لما كان احدنا لا يقدر الا بقدرة وجب نعتبر في كيفية فعله حال القدرة كما انه نعتبر حال الاجناس التي نقدر عليها فكما انه لكونه قادراً بقدرة اختصاص ما يقدر عليه ولن الاجناس . فكذلك لكونه قادراً بقدرة اختصاص الوجه الذي صح ان يفعل عليه وان يخرج ذلك عن طريقين : احدهما ان يكون مباشراً . والاخر ان يكون متولداً . فالذي نسميه مباشراً هو ما نفعله ابتداء في محل القدرة من دون فعل سواء . والمتولد على ضربين : احدهما ان يكون كالمباشر في كونه في محل القدرة كما نقوله في العلم المتولد عن النظر لانه من حيث لا يختص بجهة يوجد مسببه في محله . والثاني يتعدى محل القدرة . وان كان السبب يوجد في محل القدرة وهذا هو نحو ما يتولد عن الاعتماد من الحركات في الاجسام النائية عنا . ثم ينقسم ذلك الى ما لا بد من تحديد الاسباب لتوحيد المسببات حالاً فحالا والى ما لا يحتاج الى ذلك بل يتولد البعض عن البعض .

فالاول ما<sup>(٩)</sup> نقوله في توليد الكلام<sup>(١٠)</sup> وكتوليد النظر للعلم الى ما شاكل ذلك . والثاني هو كاعتماد السهم في نفوذه لان الرامي يفعل فيه الاعتماد عند انفصاله عن الوتر ثم ينفذ من دون تحديد منه للاعتماد وهذه الجملة مطابقة للصلاح . فانه قد يدفع المر الى ان يفعل في نفسه والى ان يفعل في غيره . وتختلف حاله فيما يريد فعله في غيره فلو احتاج الى تحديد السبب حالاً بعد حال لشق ذلك عليه . ولا تخرج جملة المتولدات عن اقسام ثلاثة . فاما ان يقال : لا يصح وجوده الا في محل القدرة كما قلناه<sup>(١١)</sup> في النظر والعلم . واما ان يصح وجوده في غير محل القدرة كما نقوله في الحركات الموجودة في هذه الاجسام عن الاعتماد الذي نفعله في ايدينا . واما ان يكون بين محل القدرة وبين غيره كالتاليف الذي يصح وجوده بين محلين . ثم لا فرق بين ان يكونا جميعاً محلي القدرة وبين ان يكون احدهما محل القدرة . والاخر في غير محلها على الصحيح من مذهبنا في انه لا يخرج عن التوليد . فيكون السبب في احد المحلين والمسبب يوجد فيه وفي غيره . وكما ان هذه القضية واجبة في المسببات فالاسباب حكمها ذلك ايضا فقد نفعله في محل القدرة وقد نفعله في غير محلها .

(١) رى : قدر . (٢) ي : او . (٣) ي : كل ما . (٤) ر : عليه . (٥) رت : به . (٦) رقى : خلاف . (٧) ي : الاعتقادات .

(١) رقى : هو كا . (٢) رقى : توليد للكلام . (٣) ق : قلنا .



فاما الاختراع وهو ما يتبدى به<sup>١</sup> القادر من دون ان يكون في محل القدرة فلن يصح الا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادر بقدرة . فلهذا كان القديم مخصوصاً به دوننا . وقد يجوز ان يفعل تعالى بسبب على ما يختاره . ولكنه يتبدى السبب ايضا فنخترعه لا على الحد الذي تفعله . فعلى هذه الطريقة يجري ذلك .

## باب في الوجه الذي يحصل عليه الفعل بالقادر منا

هذا الباب يشتمل على ما يتصل بالمعنى وعلى ما يتصل بالاسم والعبارة . فالذي يتصل بالمعنى هو ان نميز بين الاوصاف والاحكام اللتين تصح اضافتهما الى الفاعل وبين ما لا يصح ذلك فيه . والذي يتصل بالاسم هو ان نبين ما يجوز اجراؤه على الافعال فننسب الى انه بالفاعل وما لا يجوز هذا الوجه فيه . وجملة القول فيما يتعلق بالمعنى هو ان كل صفة او حكم يضاف الى الفاعل فهو الذي يكون لاحواله فيه تأثير ولا بد<sup>٢</sup> من ان يكون من شرط ذلك الجواز وان لم نجعل هذا جدّاً له . فالحدوث لا بد<sup>٣</sup> من اضافته الى القادر لانه يكونه قادراً يحصل وكونه محكماً مرتباً لا بد<sup>٤</sup> من ان يضاف اليه لان كونه عالماً اثر فيه وكونه امرأ وخبراً ونهياً وتهديداً لا بد<sup>٥</sup> من ان يؤثر فيه كونه مريداً وكارهاً وكون الاعتقاد علماً يؤثر فيه بعض احوال الفاعل من كونه عالماً بالمعتقد او بطريقة النظر او ما شبهها من الوجوه . وهذا كله ظاهر من حيث حصل فيه الشرط الذي ذكرناه من تأثير حال الفاعل فيه ومن حصوله مع جواز ان لا يحصل .

فاما ما كان من الصفات والاحكام مما يُعد في الواجبات كنعو صفات الذوات والمقتضى عنها و<sup>٦</sup> ما كان من الصفات التابعة للعلل فلن تصح اضافته الى الفاعل . واما حلوله في المحل فحكمه حكم صفات<sup>٧</sup> الذات وغيرها من حيث انه<sup>٨</sup> لا يحل محلاً مع جواز حلوله في غيره بل لا يجوز . وكان لا يجوز ان يحل الا فيه . وانما يقال في الفاعل انه يصح منه ايجاد الحركات وغيرها في المحال اجمع من حيث ان الذي يقدر عليه لا ينحصر وكما<sup>٩</sup> يصح منه ايجاد الفعل في هذا المحل يصح فيما سواه من المحال لا ان عين الموجود في هذا<sup>١٠</sup> المحل تصح في غيره من المحال .

فان قيل<sup>١١</sup> فما حكم عدمه أضاف الى الفاعل ام لا ؟ فان ابيتم ذلك فما انكرتم من بعض ما قلتم من<sup>١٢</sup> ان ما يضاف الى الفاعل من شرطه الجواز . وما يُعدم قد يجوز ان لا يُعدم .

(١) ي : او . (٢) ر ق ي : صفة . (٣) ر : انه . (٤) ق ي : فكما . (٥) ت : - هذا . -  
(٦) ق : قال . (٧) ر ي : - من .

(١) ر ق ي : يتبدى .

قيل له ليس كل ما يُعدم يجوز خلافه . فان هذا انما يتأق في الباقيات  
فما قلتم لا يستمر على الاطلاق لهذا ولو استمر لم تصح اضافته الى الفاعل لانا انما  
نضيف الى الفاعل ما يجمع الى هذا الوجه امرًا اخر وهو امكان ان تؤثر حال القادر  
فيه . ومعلوم ان عدم الشيء ليس بصفة متحددة وانما هو زوال صفة الوجود وما  
يضاف الى الفاعل فلا بد من صفة فلا تجوز اضافته اليه .

وبعد فانه قد يعدم الشيء ويتحدد ذلك فيه على وجه لا يجوز خلافه . فلو  
كان العدم مضافاً الى الفاعل لحل محل الحدوث فكان كما يضاف كل حادث  
اليه يجب ان يضاف كل معدوم اليه وهذا يوجب صحة ان لا يعدم الصوت وقد عرفنا  
وجوب عدمه .

وبعد فقد يقدر على ان يعدم فعل الغير فلو كان الذي يتعلق به اعدامه  
على الحقيقة من دون ان يوجد ضدًا له فيعدم عنده لكان ينبغي ان يقدر على ايجاد  
فعل الغير كما يقدر<sup>١٠</sup> على اعدامه لانها جميعاً صفتان تحصل الذات عليهما بالفاعل  
وقد ثبت انه لا يقدر على مقدور غيره ايجاداً فكذلك اعداماً .

فان قيل فما حال قبح الفعل وهل يضاف الى الفاعل ام لا ؟

قيل له ان التسبيح على كل حالاته يقبح ولو وقع على وجه لكن ذلك الوجه  
من حيث قد يتبع صفة يؤثر فيها القادر وما هو عليه من الاحوال قد يضاف الى  
الفاعل كما يقال في كونه كذباً لما كان يؤثر فيه كونه خبيراً كونه مريداً . ونحو  
هذا في الحسن الذي هو الصدق وما شاكله . فلما كان لا يحصل كونه<sup>٢٠</sup> كذباً ولا  
صدقاً الا وكونه خبيراً حاصل وكان الذي يؤثر في كونه كذلك هو حال القادر امكن  
ان يقال فيما حل هذا المحل انه قبح به . فاما ما كان<sup>٣٠</sup> قبحه لازماً له ويكون لوجه  
يختصه كالجهل وما اشبهه فلن يضاف الى الفاعل .

فان قال فما حكم كونه كسباً ؟

قيل له اذا<sup>٤٠</sup> اردت بذلك حدوثه على طريقة مخصوصة فهو بالقادر الفاعل  
وان اردت سواء فالاضافة فرع على كون الشيء معقولاً في نفسه . وقد تقرر ان ما  
يقولونه خارج عن العقول . فاما ما يتصل بالاسما فهو ان يقال : أتجعلون ذلك  
ضرورة بالفاعل ؟ وجوابه انه قد يذكر هذا<sup>٥٠</sup> اللفظ ويراد به الاجل ويذكر ويراد  
به غيره . فان اريد به<sup>٦٠</sup> الاجل فاما يكون الفعل الجا بحال الملجا من حيث انه

(١) رق: قدر - (٢) ي - كونه - (٣) رى: يكون - (٤) ق: ان - (٥) ت: هذا -  
(٦) رت: ي - به .

لولا دواعيه كان لا يثبت للفعل هذا الحظ . واذا وقع فبكونه قادراً يقع . واذا اريد  
به الضرورة فهو مضاف الى من فعله فينا من حيث انه لكونه اقدر ما صار ضرورة  
لانه لولا كثرته ما صرنا ممنوعين من الزيادة عليه وان كان في الاول ايضاً لا بد  
من ان يكون<sup>١٠</sup> من الملجى سبب الاجل . فاما كونه مخلوقاً فمرجوع به الى كيفية تقديره  
او وقوعه بالفكر او الارادة . وكل هذا مما<sup>٢٠</sup> تؤثر فيه حال القادر فتصح تسميته بانه  
كذلك بالقادر .

واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها لا تختص بقادر دون قادر فكل ما صح  
اضافته اليها من بعض الوجوه تصح في كل فاعل ولا فاعل يصح منه ايقاع الفعل  
على وجه من هذه الوجوه ويتعذر على من<sup>٣٠</sup> سواه ايقاعه على ذلك الحد . وانما  
الدلالة قد دلت فيه تعالى على انه لا يختار التسبيح لا انه يستحيل ذلك منه فصار  
كل قادر يصح منه احداث الافعال مجردة وعلى الوجوه الزائدة التي قدمناها . وانما  
يختص القديم بالقدرة على اجناس مخصوصة وعلى احداث ما يقدر عليه على طريقة  
الاختراع لامر يرجع الى انه قادر لنفسه .

وليس لاحد ان يقول : فقد يقع منا الفعل مباشرة دونه تعالى ويقع منا كسباً  
دونيه ويقع منه خلقاً دوننا . وذلك لان كونه مباشراً لا يفيد فيه صفة ولا حكماً .  
وانما ينسب عن وجوده في محل القدرة<sup>٤٠</sup> عليه . وليس القديم قادراً<sup>٥٠</sup> بقدرة بل هو  
كذلك لنفسه . واما الطريقة التي عليها ما<sup>٦٠</sup> يكون الفعل كسباً فقد يصح من القديم  
تعالى<sup>٧٠</sup> ايجاد الفعل عليها ولكن النفع او دفع الضرر يرجع الى غيره لا اليه لاستحالتها  
عليه . يبين ذلك<sup>٨٠</sup> انه كما يصح من العبد ان يتقدم الى الطعام والشراب يصح من  
الله تعالى ان يقدمها اليه<sup>٩٠</sup> فيكون قد وجد ما<sup>١٠٠</sup> هو بصورة الكسب ولكن النفع  
عائد الى العبد لا اليه تعالى . ولهذا قال « ابو هاشم » : لو كان للفعل صفة بكونه  
كسباً لقامر تعالى عليه كقدرتنا . واما<sup>١١٠</sup> كونه خلقاً فاللغة لا تمتنع من هذه التسمية  
فتي وجد المعنى صح ان يتبعه الاسم ولكن الشرع قد منع من الاطلاق في العباد  
على ما تقدم ذكره .

(١) رق: ي: يقع - (٢) ي: انما - (٣) ي: من - (٤) ق: القدر - (٥) ت: قادر -  
(٦) ق: منا - (٧) ق: - تعالى - (٨) ق: ي: هذا - (٩) رق: ي: تقدمه اليها - (١٠) رى:  
وجد منه ما هو - (١١) ق: فاما .

أن تكون الذات الواحدة من حيث حصلت لها إحدى الصفتين بالحدوث لا تتعلق بالقادر ومن حيث لم تحصل الصفة الأخرى يصح تعلقه بالقادر حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر . وكذلك فالموجود من حيث حصل موجوداً يجب أن يثبت فيه حظ المنع والتضاد ومن حيث كان معدوماً لا يثبت له هذا الحظ فكان يجب ترده بين هذين الحكمين . وإلى هذا المعنى أشار في الكتاب حيث قال : ولو جاز ذلك لجاز أيضاً أن يضاده<sup>١</sup> ضده من وجه دون وجه وفي ذلك نقض التضاد .

فقد ذكر « أبو هاشم » أن السواد لو كان له بالحدوث وجهان لصح في البياض أن تكون مضادته له موقوفة على حصول وجهين له يقابلان وجهي السواد فكنا إذا قدرنا حصوله على أحد الوجهين دون الآخر يصح اجتماعهما وإن لا نفيه على الإطلاق . وإن كان لقابل أن يقول أن التضاد والتنافي هما لمكان الصفة التي تدرك الذات عليها من نحو الهية المخصوصة وما شاكلها فسواء كانت<sup>٢</sup> صفة الحدوث فيها صفة<sup>٣</sup> واحدة أو كانت لأحدهما<sup>٤</sup> صفة والأخرى صفتان بعد أن تكون هناك صفات متعاكسة . فالطريقة الأخرى التي ذكرها في الكتاب إيبين . وهي أنه لو صح أن يتزايد حدوثه في أول حال وجوده لصح حدوثه مرة بعد أخرى في حال البقاء حتى يوجد الموجود حالاً بعد حال وهذا لا يجوز على ما تكلم به « النظام » . وبيان ذلك هو أن الذات إذا صح حصولها على أزيد من صفة واحدة في بعض الحالات فكذلك في جميعها ولا تفترق الحال بين ابتداء وجودها وحصولها وبين الثاني كما نعرف من حال كون المدرك مدركاً أنه إذا صح أن يدرك الشيء الواحد بحاستين<sup>٥</sup> في الأول فانه يصح بعد ادراكه له بحاسة واحدة أن تحصل له حاسة ثانية فيدركه بهما جميعاً ويحصل على صفتين . وكذلك<sup>٦</sup> الحال في كونه مجتمعاً أو متحركاً أو كون العالم عسماً وهذه قضية مطردة وإذا ثبت ذلك لزم صحة إيجادنا لأفعالنا حالاً فحالاً وقد عرفنا خلافه .

وقد يمكنك أن تستدل عليه بأن تقول : إنما نحكم بتزايد الصفة إذا وجدت قوتها من النفس ككوننا مشتهين وناافرين أو يحصل لنا العلم بالمعاني الكثيرة فيقضى بتزايد الصفات . وإن لم يبين تزايدها من النفس كما نقوله في كوننا مرئيين أو معتقدين وما أشبهها<sup>٧</sup> أو نثبت هناك حكم بتزايد فتتوصل بتزايد إلى تزايد للصفة كما

(١) رق : تضاد . - (٢) ت : كان (كذا) . - (٣) ق : - صفة . - (٤) ت : لأحدهما . - (٥) ر : بحاسة . - (٦) ر : كذا . - (٧) ر : أشبهها .

## باب في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين

اشتمل هذا<sup>١</sup> الباب على أن الحدوث الذي يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل التزايد بل ليس للمحدث محدث من سائر الجهات وكأنهم يجعلونه مما يتزايد فيحتاج إلى ابطال ذلك في مكالمتهم . و « النظام » وإن أجاز حدوث الحادث حالاً فحالاً فليس يجوز التزايد في هذه الصفة . ويشتمل على أنه إذا كانت الصفة واحدة فلن<sup>٢</sup> يجوز تعلقها بأزيد من فاعل واحد في هذا كلام بيننا وبين من يجوز مقدوراً واحداً بين قادرين . ويشتمل على أن القادر الواحد لا يجوز أن يقدر عليه بقدرتين كما لم يجوز أن يقدر عليه قادران ولعل هذا الخلاف ادخل في الشبهة مما تقدم وإن كنا إنما نقصد إلى ما تحتمله قسمة العقول دون ما تقل الشبهة فيه أو تقوى وتكثر .

وقد ذكر في الكتاب أنه لو كان له في الحدوث وجهان لصح حصوله على أحدهما دون الآخر سوا جعل الحدوث بالفاعل أو بالمعنى وحتى كان كذلك أدى إلى أن يكون موجوداً من جهة<sup>٣</sup> معدوماً من جهة أخرى وهذا محال ولا مخلص من ذلك إلا ما نقوله من أنها صفة لا تقبل الزيادة .

فإن قال فهذا هو الزام عبارة فاسدة . ألا ترى أن المعدوم هو المعلوم الذي ليست له صفة الوجود وهذه الذات قد صارت بإحدى الصفتين داخلية في الوجود فكيف يلزم كونها معدومة ؟

قيل له أن المقصد بالالزام هو أن المعدوم له حكم يفارق الموجود حتى يثبت بين حكميهما من التنافي والتضاد مما يثبت بين المعدوم<sup>٤</sup> والوجود لو كان للمعدوم بكونه معدوماً صفة . وذلك لأن من من حكم المعدوم أن يصح تعلقه بالقادر ومن حكم الموجود أن يزول تعلقه بالقادر<sup>٥</sup> . فقول من أجاز حدوثه من جهتين يؤدي إلى

(١) ت : - هذا . - (٢) رق : فليس . - (٣) ر : جهته . - (٤) ر : المعدوم . - (٥) رق : يتعلق القادر به .

فعل مع زوال المنع فلا يوجد . وليس يصح ان يجعل عدم ارادة الاخر جهة في منع هذا القادر من الفعل لان المتقرر في العقول ان القادر انما ينفصل عن ليس بقادر بان يتأتى منه ايجاد ما قدر عليه كان هناك غيره او لم يكن . فاذا كنا نعرف ان عدم ساير الاحيا لا يحل بصحة ايجاده لما قدر عليه فكيف يحل بصحة ذلك عدم ارادتهم وفقْد دواعيهم . ونبين مسا قلناه ان الموانع عن الفعل معقولة ولن نخرج عن ضد او ما يجري مجراه او فقْد ما يحتاج الفعل في الوجود اليه . وليس لما قالوه تأثير في بعض هذه الوجوه فيجب ان يبطل بذلك كون مقدور واحد لقادرين .

فان قيل<sup>١</sup> ما انكرتم من ان يكون للثاني تأثير وللفعل به تعلق عند انضمامه الى الاول واشتراكهما في الدواعي وان كان عدمه او عدم احواله لا يحل بصحة وجود هذا المقدور من جهة هذا القادر الاول . وجرى هذا مجرى ما عرفنا<sup>٢</sup> في السوادين اذا طرأ على محل فيه بياض فانهما يجتمعان على نفيه . وان كنا نعرف ان عند انفراد كل واحد منهما يثبت هذا التأثير وكذلك فان الجوهر يصح حصوله كائناً في جهة واحدة<sup>٣</sup> بكونين وازيد منها والكل يؤثر في حصوله هناك وان كنا نعرف ان كل واحد منها<sup>٤</sup> لو انفرد لاثّر . فهلا اجزتم مثل هذا المقدور الذي يقدر عليه القادران ؟

قيل له إن الفاعل قد ثبت انه يؤثر في ايجاد مقدوره وثبت انه ليس له بالوجود الا صفة واحدة . فاذا صح ذلك لزم ما ذكرناه من وقوف<sup>٥</sup> حصول تلك الصفة عليهما جميعاً . وهذا يقتضى ان القادر لا يصح منه ايجاد الفعل مع زوال ضروب الموانع على ما بيناه . فاما كون الجوهر كائناً في جهته<sup>٦</sup> فصفة يصح تزايدها فعند<sup>٧</sup> عدم بعض الاكوان لا تحصل الصفة الصادرة عنه وان حصلت صفة اخرى مستندة الى الكون الاخر . واما السواد فغير موثر على الحقيقة<sup>٨</sup> في انتفاء البياض وكيف يكون موثراً وضده يقوم مقامه في ذلك وكيف فعلم المحل يوجب عدمه ايضاً ؟ وعلى هذه الطريقة يصح عدم الصوت من دون اشارة الى امر يؤثر فيه . وانما نقول ان اللون يستمر به الوجود ما لم يوجد في محله ضده فنجعله مشروطاً بذلك . فان وجد ضده فقد زال الشرط في صحة استمرار وجوده لعلمنا باستحالة حصول المحل على هاتين الصفتين كما انا لما علمنا استحالة ان يستمر الوجود بالصوت قضينا بوجود عدمه

نقوله في كونه حياً ان قوة الادراك تكشف عن كثرة اجزأ الحيوية وعن تزايد<sup>١</sup> حالنا في كوننا احيا لانه كما يصح ان يتوصل بكثرة اجزأ الحيوية الى تزايد الصفة الصادرة عنها . فهذا الحكم الذي ذكرناه ينبي عن ذلك ايضاً . فاذا ثبت ما قلناه ولم يكن الحدوث مما يستحق لمعنى بتزايد ولا كانت قوة<sup>٢</sup> موجودة من النفس ولا بالادراك ولا كان هناك حكم يصح لاجل تزايد الحدوث والوجود لان حكمه انما هو ظهور صفة النفس وهذا مما لا تصور تزايد فيجب ان تمنع من تزايد هذه الصفة اصلاً وهذا القدر كاف هاهنا وان كانت فيه وجوه<sup>٣</sup> اخرى .

فاما اذا قيل بوجود<sup>٤</sup> الموجود من جهتين وليستا بجهة الحدوث فهو<sup>٥</sup> بنا منهم على ان هاهنا جهة هي الكسب او ما شاكله وهذا قد بطل . وكذلك ان قيل ان كل ما يتجدد هو الحدوث . وليس يمتنع في الحدوث ان يتجدد عليه الصفات الكثيرة فهذا جهل<sup>٦</sup> منه بكيفية الحدوث لان الجوهر اذا تجدد عليه كونه متحركاً او ساكناً فليس ذلك ينبي<sup>٧</sup> عن حدوث ذاته . وكذى الحال في كونه عالماً وما شاكله بل ذاته على ما<sup>٨</sup> كانت عليه . وعلى هذه الطريقة تكلم « الحبرة » اذا زعموا ان جهات الفعل كلها حدوث فلو كان بعضها بنا فبين ان فيها ما هو للذات وفيها ما هو لمعنى . وفيها ما هو بالفاعل فاجراه مجرى واحداً لا يصح .

فاما الفصل الثاني وهو تعلقه بقادرين فباطل لانه تنتقض حقيقة القادر او تعود على كيفية اضافة الفعل الى الفاعل بالنقض . فاما الاول فهو انا نقول : ليس يخلو اذا حاول احدهما ايجاد هذا الفعل من ان يوجد كان هناك ذات اخرى او لم تكن قد رت<sup>١</sup> او لم يقدر دعاه<sup>٢</sup> الداعي او لم يدعه او لا يوجد الا عند ما يوجد غيره وتحصل قدرته ودواعيه . فان قلنا بالاول فقد صار لا فايده في وصفه بانه قادر عليه وان هذا مقدوره . وصار لا فرق بين اضافته اليه وبين اضافته في كونه مقدوراً الى غيره . وانما يثبت في ذلك ضرب من الفايده متى كان لولاه ولولا ما هو عليه من الاحوال كان لا يوجد ومتى كان كذلك وهو الكلام في القسمه الثانية فهذا ينتقض كون الاول قادراً عليه لان من حكم كون القادر قادراً على الشئ ان يصح منه ايجاد ما قدر عليه وان يوجد لا محالة عند دواعيه . ومتى قلنا انه لا يوجد الا عند ما يكون غيره بهذه الصفة فقد اخرجناه عن كونه قادراً واجلنا فايده الوصف فيه . ألا ترى انه لو لم يكن قادراً عليه ما كان لتزيد حاله على من<sup>٣</sup> يحاول ايجاد

(١) رق: قال . (٢) رى: عرفناه . (٣) ي : - واحدة . - (٤) رت ي : - منها . - (٥) ي وقوف . - (٦) ر: جهة . - (٧) ق : وعند . - (٨) رق ي : التحقيق .

(١) ي : تزايدنا . - (٢) رق ي : قوته . - (٣) رى : يوجد . - (٤) رق : فهذا . - (٥) ي : منبى . - (٦) ق : كما . - (٧) رى : ان .

الحدوث لا غير وذلك هو جهة واحدة لا زيادة عليها . ولا محصول لما يهزون به من الكسب .

وبعد فهذه الجهة<sup>١١</sup> الاخرى لا تخرج عن طريقين . فاما ان يصح من هذا<sup>١٢</sup> القادر ان يفعله عليها دون ان يحصل من جهة القادر الاخر على الوجه الثاني على ما قاله بعض « المحبرة » من صحة حدوث هذه الحركة بعينها غير كسب او لا يصح ايجاد احدهما اياه على هذا<sup>١٣</sup> الوجه الا مع ايجاد صاحبه اياه على الوجه الاخر على ما قاله « النجارية » . فان لم يصح انفكاك احد الوجهين عى الاخر . فالذى قلناه من انه ينقص حقيقة<sup>١٤</sup> القادر وكيفية اضافة الفعل الى الفاعل يبطل ذلك .

يبين هذا ان الفعل على الموضوع الذى قالوه لا يوجد من هذا القادر مع حصول دواعيه الا عند وجود القادر الاخر ودواعيه . وانها مهما اختلفا في الدواعي فيجب وجوده من وجه ويجب<sup>١٥</sup> انتفاؤه من وجه اخر . وكذلك فيجب ان يضاف الى من يجب ان ينفي عنه وينفى عن يجب ان يضاف اليه لان الوجهين لا بد من حصولهما من دون اعتبار حال<sup>١٦</sup> الثاني من القادرين . وان صح ان يفصل احد الوجهين عن الاخر فقد صار هذا الفعل يصح وجوده بكل حال كان هذا القادر الثاني ام<sup>١٧</sup> لم يكن وحصل هذا الوجه او لم يحصل فكيف يؤثر فيه هذا<sup>١٨</sup> القادر الاخر وكيف<sup>١٩</sup> تضاف الجهة التي تجوز على الوجوه كلها لخلو الحادث منه الى انه بالفاعل القادر ؟ وهذه الجملة تبطل قول « المحبرة » اذا جعلوا الجهة الاخرى جهة الكسب وان كان يلزمهم وجه اخر وهو جواز كونه كسباً من دون الحدوث وقد عرف خلافه .

وقد استدل في الكتاب على ان مقدوراً واحداً بين قادرين لا يجوز بطريقة اخرى وتحريرها ان هذين القادرين اما ان يكونا محدثين او احدهما قديم والاخر محدث لان قادرين قديمين لا يجوز اثباتهما حتى نتكلم في ان مقدوراً واحداً يجوز ان يكون بينهما ام لا . فاذا كانا<sup>٢٠</sup> محدثين فعلوم انه قد يغرض في احدهما ما يحيل الفعل من عجز او منع او فقد الشرط الذى معه يصح ان يفعل في المل البابين عنه من مماسة او ما يجرى مجراها او من دواعي الاجبا او الانصراف ما هو غير ثابت في الاخر . فاذا كان مقدورها واحداً فيجب من حيث حصل العجز في احدهما<sup>٢١</sup> او في<sup>٢٢</sup> بعض هذه الاسباب التي ذكرناها ان يتعذر وجود هذا الفعل ومن حيث كان الاخر محلي<sup>٢٣</sup> وقد حصلت فيه شروط صحة الفعل او عدم الاجبا وما شاكله

في الثاني . وبيان صحة ما قلناه ان المؤثر انما يؤثر في تجدد صفة<sup>٢٤</sup> او حكم وهذا لا يتأتى في العدم .

فاذا تقررت هذه الجملة كان وجود جز واحد<sup>٢٥</sup> من السواد ووجود جزين على سوا في زوال الشرط الذى معه يجوز استدامة وجود البياض . وليس كذلك حكم القادرين لو تعلق بهما مقدور واحد لانه يلزم لو انفرد احدهما عن الاخر ان لا يوجد المقدور لكى تثبت في تعلقه<sup>٢٦</sup> بالاخر فايصدة . ولو كان كذلك لانتقضت حقيقة القادر فهذه طريقة القول في الدليل الذى يفضى<sup>٢٧</sup> الى نقص حقيقة القادر .

فاما ما قلناه<sup>٢٨</sup> من انه يبطل ما قد عقلناه من كيفية اضافة الفعل الى الفاعل فهو ان<sup>٢٩</sup> ما<sup>٣٠</sup> يوجد وكان الغير قادراً عليه فلا بد من اضافته اليه . ولو لم يسلك هذه الطريقة لبطل ان نعقل اضافة الفعل الى الفاعل . ألا ترى انا لو رجعنا في اضافته اليه الى وقوعه بحسب دواعيه لبطل ما نعرفه من اضافة الفعل الى الساهي لان الدواعي مفقودة . فاذا صح ذلك قلنا : لو اختلف هذان القادران في الدواعي فاراد احدهما ايجاد هذا الفعل وكره الاخر ايجاده لم يحل من امرين . اما ان يوجد او لا يوجد فان وجد وجب ان يضاف الى من له الداعي والى من له الصارف على سوا لوجود ما هو مقدور لهم . وان كنا نعرف ان<sup>٣١</sup> ما<sup>٣٢</sup> يوجد ونحن كارهون له ولنا عنه صارف لا تصح نسبتة لينا فتقتضى اضافته<sup>٣٣</sup> الى من يجب نفيه عنه و<sup>٣٤</sup> من حيث كان الذى وجد مقدوره يجب اضافته اليه فيقع بين طرفي نقيض . وان قلنا : بل لا يوجد عند مخالفة احدهما للاخر<sup>٣٥</sup> في الداعي انتقض ما عرفناه من حقيقة كون القادر قادراً ووجب استمرار عدم هذا الفعل وانتفاؤه مع<sup>٣٦</sup> حصول الوجه الذى يوجب وقوعه وهو قصد القاصد<sup>٣٧</sup> الى ايجاد ما قدر عليه مع سلامة الاحوال .

وقد سألت نفسه في الكتاب فقال : ان الذى اوردتموه انما يدل على ان الفعل الواحد لا يتعلق بقادرين من جهة واحدة . وقد عرفتم ان في الناس من يجعله متعلقاً بهما من جهتين<sup>٣٨</sup> فما الذى يبطل قوله .

والاصل في الجواب عنه ان الذى يصح تعلقه بالقادر<sup>٣٩</sup> من وجوه الافعال هو

(١) ق : - واحد . - (٢) قى : تعليقه . - (٣) ق : يؤدى . - (٤) رى : قلنا . - (٥) ت : انما . - (٦) ق : ان ما ؛ ت : انما . - (٧) ت : باضافته . - (٨) ت : - و . - (٩) قى : الاخر . - (١٠) ر : عند . - (١١) ق : القادر . - (١٢) ق : وجهين . - (١٣) ر : القادرين .

(١) ت : الجملة . - (٢) ت : - هذا . - (٣) ي : من ان حقيقة . - (٤) ت : - ويجب . - (٥) ي : - حال . - (٦) ر : او . - (٧) ت : - هذا . - (٨) ي : كان . - (٩) ر : قى : - في . - (١٠) ر : - محلا .

ان يصح وقوعه والا انتقض ما عقلناه من حكم القادر . وهذه القضية ثابتة في كل واحد من القادرين اذا كانا محدثين . فاما اذا<sup>١</sup> كان احدهما قديما والاخر محدثا فانما يمكن ذكر هذه الموانع في جنبه المحدث منها فنقول : كان يجب اذا عرض في القادر المحدث عجزا ومنع او فقد اتصال ومماسا ان يمتنع هذا الفعل ومن حيث كان القادر القديم قادرا لنفسه لا يجوز عليه العجز ولا المنع ولا ما شاكله ان يصح الفعل وقد عرفنا خلاف ذلك وبطلانه .

ثم تكلم في ان المقدور الواحد لا يصح بقدرتين وان كان القادر بهما واحدا لئلا يظن ظان ان المستنع هو قدرتهما عليه . فاما القادر الواحد فقد يصح ان يقدر عليه من وجهين<sup>٢</sup> بقدرتين . والطريقة في ذلك ان تقول<sup>٣</sup> قد كان يجوز وجود احدي<sup>٤</sup> القدرتين في زيد والاخرى في عمرو كما صح وجودهما في قادر واحد اذ لا يجوز ان يمتنع مانع من وجود قبيل من الاعراض في محل اوحى دون ما عداه . وعلى هذا اذا صح ان يعلم العالم الواحد الشيء بعلمين صح في عالمين ان يعلماه بعلمين بوجود احدهما في هذا والاخر في ذلك . وكذلك<sup>٥</sup> الحال في كل ما شاكله من المعاني . بل لو قيل ان هذه القضية في القادر اوجب لجاز فان<sup>٦</sup> مقدور القدر متجانسة وان كانت<sup>٧</sup> القدر في انفسها مختلفة . واذا تقرر هذا الاصل لزم ان يكون المقدور الواحد مقدورا لقادرين وذلك مما ابطلناه من قبل . وايضا فان تعلقا جميعا بهذا المقدور من جهة واحدة لم يخل اما ان تكون كل واحدة منها لو انفردت لاثرت في وقوع المقدور فليس للاخرى حظ . وان لم تؤثر الا مع الاخرى انتقص كونها قدرة على نحو قلناه في القادرين .

وبعد فلو حصلنا ايضا لقادر واحد لم يمتنع ان يعرض في احديهما<sup>٨</sup> منع او فقد اتصال ومماسا دون الاخرى لانها وان وجدنا في محلين متغايرين فهما قدرتان لهذا القادر الواحد فعلى هذا اذا وجدت احديهما<sup>٩</sup> في يمنية والاخرى في يسارة فغير مستنكر ان يحصل في احدي البيدين منع دون البدي الاخرى . فان صح الفعل فقد وجد مع المنع وقبيل الاتصال وان لم يصح انتقص كون هذه القدرة قدرة<sup>١٠</sup> كما ينتقص كون الاولى قدرة على هذا المقدور مع وجوده على كل حال . فان عرض<sup>١١</sup> في القدرة ما يعرض من ضروب الموانع والوجوه المحيلة .

ثم قال رحمه الله انا لسنا نتكلم في هذه المسائل على حسب الخلاف فيها بل

(١) رقى : فاما ان . (٢) ت ق ي : و . (٣) ت : فنقول . (٤) رث : احد (كذا) . (٥) ي : كذلك . (٦) ق : كان . (٧) ت : احدهما . (٨) رقى : عرض .

على حسب قوتها في نفسها ووقوع الاشتباه فيها فلا ينبغي ان يظن اذا لم يوجد مخالف ان الحوض<sup>١</sup> فيه عبث . فمن كان من « الحيرة » ذاهبا مذهب « جهنم » فنفى ان يكون سوى الله جل وعز قادرا ولم يصف العبد بهذه الصفة فكاملته في ان مقدورا واحدا<sup>٢</sup> بين قادرين لا يجوز لغو<sup>٣</sup> لانه لا يثبت القادر غير الواحد . وهكذا من زعم ان العبد قادر<sup>٤</sup> ولكن اضاف الفعل الى الله تعالى<sup>٥</sup> بكل وجوه واحكامه ولم يجعل للعبد تحييرا في بعض الجهات فهو موافق في المعنى « للجهم » وان خالفه في اللفظ ولكن قد اطلق عبارة وسلب معناها فلا معنى<sup>٦</sup> لمكالمتهم في ذلك على التحقيق بل ينبغي ان نبين انه ان<sup>٧</sup> كان المذهب ما قالوه فلا قادر في الشاهد . وان تبين ان الوجه الذي عبروا عنه بالكسب لا محصول له . وانما يصلح ان يقع الخلاف بيننا وبين « مشايخنا » الذين اثبتوا العبد فاعلا على الحقيقة وقادرا وزعموا انه يجوز ان يوصف القديم تعالى بالقدرة على ما اقدر عليه العبد<sup>٨</sup> لكن اذا اوجده لم يكن فعلا الا له دونه تعالى كما حكى عن « ابى الهذيل » و « محمد بن شبيب »<sup>٩</sup> و « ابى يعقوب »<sup>١٠</sup> وبين مذهبهم ومذهب « الحيرة » فرق لانهم ينسبونه الى الله تعالى<sup>١١</sup> وقوعا واحدا<sup>١٢</sup> ويجرون عليه الاسماء التي يتبع ذلك الا في بعض المواضع . ومكالمة هؤلاء الشيوخ انما هو في ان نبين انه لا معنى لقولهم انه اذا وجد كان العبد موصوفا به دونه تعالى اذ ليس معنى<sup>١٣</sup> الفاعل الا من وجد مقدوره فقط . وقد وجد ما هو مقدور لله تعالى فوجب وصفه به .

فاذا قالوا انه انما يضاف الى من وقع بدواعيه وقصوده .

قلنا ليس نفتقر اضافة الفعل الى الفاعل الى الطريقة التي قلتوها والا اقتضى ان لا يضاف الفعل الى الساهي لتعذر هذه الطريقة فيه فيجب بطلان ما قالوه ايضا .

والزمهم « شيوخنا » اعنى من اضاف المقدور الواحد الى قادرين من جهتين فقالوا لهم : لو جاز تعلقه بقادرين من جهتين لجاز تعلقه بقادرين من وجه واحد . ألا ترى ان المراد لما صح ان يريد مريدان من وجهين صح ان يريداه من وجه واحد . وكذلك فالمعلوم لما صح ان يعلمه عالمان من جهتين جاز ان يعلماه من جهة واحدة<sup>١٤</sup>

(١) ت : العرض . (٢) ي : - واحد . (٣) ق : قادرا . (٤) ق : - تعالى . (٥) ق : وجه . (٦) ق : اذا . (٧) ت : للعبد . (٨) محمد بن شبيب البصرى من المعتزلة والمرجئة وهو تلميذ لابي موسى بن المزدادر عيسى بن صبيح وهو تلميذ لبشر بن المعتبر . (٩) ابو يعقوب هو احتمالا ابو يعقوب يوسف الشحام من اصحاب ابى الهذيل وهو معلم لابي علي . (١٠) ق : - تعالى . (١١) ق : - معنى . (١٢) رقى : من وجه واحد .

ونظير هذه الشبهة ما ذكره عنهم في آخر الباب من انه تعالى اذا كان قادراً  
 لنفسه وجب ان يقدر على كل مقدور كما لما كان عالماً لنفسه وجب ان يعلم كل  
 معلوم . لانا نقول لهم : صفة الذات انما يجب منها ما يصح دون ما يستحيل كما  
 ان صفة العلة انما يثبت منها ويجب ما يصح دون ما يتعذر ويستحيل . فاذا صح ان  
 نعلم كل معلوم وكانت الصفة للذات وجب ان نعلمه واذا لم يصح في كل مقدور  
 ان يقدر عليه لم يجب وصفه بذلك وليس يمكننا ان نقول : فاما ان يقدر عليه  
 احدنا لصحة حدوثه وهذا لا يختص فتجب صحة ان يقدر تعالى عليه . واذا صح  
 وجب . وذلك لانه انما صح حدوثه لكونه قادراً لا انه كان قادراً لصحة حدوثه  
 فقد عكسوا القضية . ألا ترى انه لو لم يتصور وجود قادر من القادرين لما صح  
 وصف شي من الاشياء بصحة حدوثه ؟ وبهذا يفارق المعلوم لانه انما يصح ان يعلم  
 لما هو عليه حتى لو لم يكن في الدنيا عالم لم يخرج عن الصفة التي يصح ان يعلم  
 عليها .

فاما الذي سأل نفسه عنه من ان احدنا اذا كان مركباً من اجزاء كثيرة فكيف  
 السبيل الى ان يمنع كون المقدور الواحد من قادرين وفاعلين فباطل لانه وان كان  
 ذا اجزا كثيرة فانه قادر واحد وفاعل واحد على ما نذكره في باب الانسان ان  
 المرجع به الى هذه الجملة .

قالوا اذا جاز مملوك للمالكين ومحمول لحاملين فكذلك ينبغي ان يجوز مقدور  
 لقادرين لاسما والمملوك هو المقدور وكذلك المحمول .

والجواب ان القوم ان عتوا بالمملوك المقدور فلن يجوزه بين مالكين وان عتوا  
 به<sup>(١)</sup> الاعيان التي يشار اليها فالفايدة بقولنا انه للمالكين ان كل واحد منها يقدر على  
 تصريفه بنوع من الانواع ويكون فعل احدهما فيه غير فعل الاخر فيصير المقدور  
 متغيراً . وان كان المحل الموصوف بهما واحداً وكذا الحال في محمول من حاملين  
 لان المحمول هو الخشب الذي يلحى احد القادرين حل احد طرفيه على عاتقه .  
 والقادر الاخر يحمل على عاتقه الطرف الثاني ففعل احدهما غير فعل صاحبه وان  
 كان المحل واحداً وانما الممتنع ان يكون حمل واحد بين حاملين لانه عبارة عن الفعل  
 وهذا مما ناباه فتسلم صحة ما نقوله وبطل قولهم .

واذا صح ذلك لزم ان يتعلق الفعل بنا وبه تعالى من جهة الحدوث او يتعلق بنا وبه  
 من جهة الكسب . وقالوا : فلو تعدى المقدور عن واحد من القادرين الى ازيد  
 لم يقف عند حصر فكان يصح ان يقدر عليه ازيد من قادرين حتى يكون المقدور  
 الواحد من جماعة قادرين والقوم يمنعون من ذلك . تبين صحة هذا ان المعلوم الواحد  
 لما صح ان يعلمه عالماً صح ان تعلمه جماعة من العالمين وكذلك المدرك والمشتهي والمراد  
 بالطريقة<sup>(٢)</sup> في الجميع واحدة .

وربما<sup>(٣)</sup> الزمهم انه لو جاز مقدور لقادرين لجاز كلاماً للتكلمين وقول لقائلين  
 وكذب من كاذبين وظلم من ظالمين الى ما شاكل ذلك لان طريقة الاضافة طريقة  
 واحدة . ولما كان المعلوم من حال القوم انهم لا يصفونه تعالى بالظلم والكذب ولا  
 ان هذا القول هو قوله تعالى صح منا هذا الالزام . واذا اردنا الدلالة المستقيمة فهي  
 ما تقدم ذكرها .

ثم ذكر رحمه الله الشبهة التي يذكرها<sup>(٤)</sup> « المجبرة » من قولهم : اذا كان الله تعالى  
 هو الذي اقدرنا على هذا الفعل فيجب ان يكون هو قادراً عليه بل بان يكون قادراً  
 عليه<sup>(٥)</sup> احق كما اذا اعلنا امراً من الامور فيجب ان يعلمه بل يكون اعلم به منا .  
 والاصل في هذا الباب ان الصفة انما تتكلم في ثبوتها بعد الصحة ولولا ذلك ولم نعتبر  
 ازيد من ان يجعلنا القديم جل وعز على صفة من الصفات في وجوب كونه على مثلها  
 للزم اذا جعلنا تعالى مشتبهين<sup>(٦)</sup> لشي ان يصح فيه ذلك . وهكذا اذا حرك جسمًا ان  
 يصح وصفه بالحركة بل كان اذا صح ان يجعل الاحيا قادرين ان يجوز ان يجعل  
 الاموات كذلك مع الاستحالة . فاذا كان كذلك قلنا لهم ان الفائدة تحت وصفنا  
 لله تعالى بانه اقدرنا على هذا<sup>(٧)</sup> التي هي انه اوجد فينا القدرة التي من شأنها ان  
 يتعلق بها المقدور الخصوص وليس تحت ذلك ان عين هذا المقدور يجب ان يكون  
 هو قادراً عليه بل ما لم يصح كونه قادراً لا يجب وصفه بذلك . وعندنا انه يستحيل  
 ان يقدر على مقدور العباد . وبهذا يفارق كونه عالماً لانه لما كان لا معلوم الا ويصح  
 ان تعلمه وكانت الصفة للذات وجب ان تعلم ما اعلمناه . ويبين هذا انه<sup>(٨)</sup> انما  
 يصح منه ان يعلمنا امراً من الامور بخلق العلم ولن يصير الاعتقاد من فعله علماً  
 الا لكونه عالماً بالمتعقد فلذلك ما وجب كونه عالماً . فمن اين صحة هذه الطريقة في  
 كونه قادراً ؟

(١) ت : فالطريق . (٢) ق : ما . (٣) رى : يوردها ؛ (٤) رق : - عليه . (٥) ي :  
 مشتبهاً . (٦) ي : - هذا . (٧) ت : - انه .

(١) رى : يمكنه . (٢) رى : فانما صح . (٣) ت ق ي : - باب . (٤) ر : - به .

فاما قولهم انه لا يقبح منه تعالى ما يحدثه ويخلقها فما دل على انه لا يختار القبيح لا يدل على انه لا يخلق افعال العباد لانها تقع وهي حسنة منه .

فالجواب انه لا يصح ان يقال : يخلق ما هو قبيح ثم لا يقبح منه لانه اذا لم يقبح منه مع كونه عالماً بحاله فهو حسن منه . فالدلالة<sup>(١)</sup> ما دلت على نفي ذلك وانما دلت على نفي القبيح هذا والقبيح ليس يختص بفاعل دون فاعل لان قبحه هو لوقوعه على وجه من نحو كونه ظلاماً وكذباً وعبثاً فكيف جاز ان يقرها إنه يفعلها ولا يقبح منه مع ثبات وجه القبح فيه وهلا قبح منه كما قبح من غيره ؟

وما يلزمهم على هذه الطريقة التي ذكرناها انه لو فعلها لم يخل حال ما يقبح منها مع احد امرين . اما ان يفعلها وهي قبيحة منه او يفعلها وهي حسنة منه<sup>(٢)</sup> لانه ليس يجوز في العالم بما يفعله ان يخلو فعله من هذين الطريقتين . وانما يتأتى ذلك في الساهي والنايم متى خلا الفعل من مضرة او منفعة . ثم على كلا<sup>(٣)</sup> الوجهين يلزم ان يفعل ساير القبائح لانه اذا جاز ان يفعل بعضها - وهو قبيح منه - جاز ان يفعل سايرها - وهو قبيح منه - وان حسن منه بعض القبائح فاولى ان يجوز ان يفعل الكل فعلى هذا يجب ان يجوزوا عليه ان يعدب الامنا ويثبت الكفار وينفرد بالظلم ويكذب في وعده ووعيده ويسيئر اخباره ويامر بالقبيح وينهى عن الحسن . ومن جاز ان يكون بهذه الصفة فاي داع يدعو الى طاعته واي ثقة تقع بعبادته والاسلام معقود<sup>(٤)</sup> بالكتاب والسنة .

وقد لزمهم على هذه القاعدة الخروج عن التمسك بهما وهذا بين . فمن كان منهم يذهب الى ان كلام الله حادث ومعدود في باب الافعال فالالزام متوجه عليه . ومن زعم ان كلامه قديم فاما يلزمه في هذا المسوع الذي هو دلالة الاحكام دون ما لا اصل له فضلا عن ان يتكلم في اوصافه . وليس يمكنهم ان يفرقوا بين الكذب وغيره من القبائح حتى يقولوا ان الكذب امانة الحاجة والجهل لان هذا قائم في كل قبيح . فاما ان يقال انه يفعل الجميع او لا يفعل شيئاً منه اصلاً . فاما الفرق فتعذر ويبطل قولهم انه لا يقبح من الله<sup>(٥)</sup> ما يقبح منا انه لو جازت هذه الطريقة مع ان فيها خروجاً عما يعقله في احكام الافعال لجاز ان يقال انه يقبح منه تعالى الفعل ويحسن منه<sup>(٦)</sup> في حالة واحدة او يقبح وهو واجب او يقبح وهو مندوب اليه وان كنا نعرف ان هذه الطريقة فينا متعذرة فاذا لم يجز هذا فكذلك ما يقبح

## باب في بيان ما يلزمهم على قولهم بالخلق

الدلالة في ذلك ما تقدم من اعتبار وقوع هذا التصرف بحسب احوالنا وانتفايه بحسب احوالنا اما على التقدير او على التحقيق اذا كانت الحال حال سلامة فلا بد من ان يكون حادثاً من جهتنا . وكذلك ما اعتبرناه من الاحكام في هذا التصرف على وجه لو حدث من جهة غيرنا فينا لما ثبتت هذه الاحكام . وما خرج عن ذلك فطريقة الالزام<sup>(١)</sup> . وذلك انه لا بد من ان يبنى على اثبات الصانع واثبات صفاته وحكمته وعدله وصدق رساله وثبات التكليف بالشرعيات والعقليات . ثم نقول : فالر<sup>(٢)</sup> كان الامر على ما قالوه لبطلت هذه المعارف واضمحلت هذه الاصول ومعلوم انه لا يصح اثبات الصانع الا بعد كون العبد محدثاً لتصرفه وكذلك فلا<sup>(٣)</sup> يصح اثباته حكيماً الا بعد ان يكون احدنا مختاراً في افعاله . والكلام في ان<sup>(٤)</sup> اثبات الصانع لا يستقيم على طريقتهم<sup>(٥)</sup> قد ذكر في موضعه .

فما اورده من وجوه الالزامات قوله لهم : قد صح ان في افعال العباد قبيح وقد صح فيما<sup>(٦)</sup> تقدم في دليل العدل انه تعالى لا يختار فعل القبيح فيجب ان لا يكون حادثاً من جهته . واذا لم يكن بد من محدث له فليس الا ان العبد هو الذي يحدثه .

ومنى قالوا فهذا ان دل على امر من الامور فهو انه تعالى لا يختار القبائح من افعال العباد . فهلا اجزتم ان يخلق افعالهم الحسنة وعندكم ان حال الجميع سوا في انه لا يخلقها ؟

قيل لهم اذا كانت طريقة الدلالة التي تدل على ان الفعل حادث من جهتنا لا يفصل بين الحسن والقبيح وطريقة الشبهة عندكم لا تفصل بينهما<sup>(٧)</sup> فلا فرق بين ان يورد الالزام في الجنبين جميعاً وبين ان يورده في احديهما<sup>(٨)</sup> . فالكلام مستقيم هذا والكثير مما يقع من<sup>(٩)</sup> هذه الافعال قد كان يصح وجودها على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن فيجب اذاً ان تستوى حالها ، في انه تعالى لا يخلقها .

(١) ق ي : والدلالة . (٢) ق : - منه . (٣) ت ي : كلي . (٤) ر ق : منه . (٥) ت : - منه .

(١) ي : بالالزام . (٢) ت : لو . (٣) ي : لا . (٤) ت : - ان . (٥) ق : طريقتهم . (٦) ر ق ي : بما . (٧) ت ق ي : بينها . (٨) ت : احدهما . (٩) ي : في .





للعباد<sup>١</sup> فيه ولا جهة بتحقيق كونه عز وجل فاعلا له<sup>٢</sup> دون العباد بل جميع جهاته يتعلق به جل وعز . ومن جملة الالتزامات انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر في الكافر للزم ان لا يكون له عليه نعمة في الدين ولا في الدنيا بل يلزم ان لا يكون له على المؤمن<sup>٣</sup> ايضا نعمة واذا كان كذلك لم يستحق عليها<sup>٤</sup> شكراً فضلاً عن ان يستحق العبادة بل يلزم ان يكون اضر على الكافر من ابليس دون ان يقال انه منعم عليه مستحق للعبادة والشكر منه . وطريق هذا الالتزام انه تعالى اذا كان قد خلقه للنار وخلق فيه الكفر والقدرة التي توجيهه والارادة التي توجيهه ولم يرد منه الايمان الذي يضل به الى الثواب بل كرهه منه<sup>٥</sup> فقد ابينا اليه بابلغ ما يمكن . فكيف يكون منعماً ؟ واذا زال انعامه زال استحقاقه للشكر والعبادة التي من شأنها ان تستحق باصول النعم .

ومتى قالوا انه انعم عليه بنعم الدنيا بما مكّنه من هذه اللذات .

قلنا لهم انما يكون ذلك نعمة بعد ان يعرف انه قصد بها وجه الاحسان . ومتى اجزمت كونه فاعلاً للقبیح فلا امان من ان يكون عرضة الاستدراج الى العذاب<sup>٦</sup> الدائم<sup>٧</sup> . هذا لو خلس ما فعلته من النعمة فكيف وما يخلق من الكفر فيه يجبطها . ومعلوم ان المنعم انما يستحق الشكر اذا سلمت نعمة<sup>٨</sup> من المحبطات فتجري حاله مع الكافر مجرى من يقدم الى غيره خبيصاً مسموماً<sup>٩</sup> ان هذه اللذة المتعجلة لما اعقبت<sup>١٠</sup> مضرة عظيمة لم يقع بها اعتداد . وكذلك من كلف غيره بكلام لطيف ثم عرضة للتلف في النفس والمال لانا نعرف انه والحال ذلك لا يعد منعماً بما فعله . ومتى لم تكن هناك نعمة لم يثبت مستحقاً للشكر على ما قدمناه . واما المؤمن فلا يصح على مذهبهم ايضا ان يكون له جل وعز عليه نعمة لانه انما يوثق بكون ذلك نعمة متى منع من ان يكون له في افعاله غرض قبيح وقصد مذموم<sup>١١</sup> فهلا اجازوا ان يكون ما فعله ليس بقصد به وجه الاحسان اليه او انه في آخر الامر يبطله بخلق الردة فيه الى ما شاكل ذلك ؟

واما ما الزمناهم من سؤالتنا عليه فلانه قد يُفَرَّر ان ابليس يستحق سؤالتنا لما كان منه من هذه المضرة اليسيرة وهي الدُّعَا الى الاضلال الذي لو لم يخلق الله فينا القدرة الموجبة له لما وجد . فاذا تولي القديم خلقه فينا فالضرر من جهته اكثر فهو بالذم

عز وجل فهو غير محتاج الى قدرتنا<sup>١٢</sup> وعلومنا ولا الى الالات والاسباب وما شاكلها . فكان يجب ان يجوز وقوع الكتابة البديعة من الأمي والبطش من الاشل والمشي من الزمن وان لا يقع من العالم القادر المجلي الفعل اصلاً بان<sup>١٣</sup> يخلق الله ذلك في بعضهم دون بعض . وهذا متى جوز زال الطريق الى اثبات هذه<sup>١٤</sup> الصفات في الشاهد وفي هذا انه لا طريق الى اثباتها في الغائب ايضا . وكذلك فان عند وجود الموانع يتعذر علينا الفعل وعند العجز ايضا استحيل ايجاد هذا التصرف . فكان ينبغي والمنع عليه تعالى محال . وكذلك العجز ان يصح ان يحصل من هذا الممنوع العاجز الفعل بان يخلقته تعالى فيه . وهكذا الحال فيما طريقه طريق اللطاف والمعونة لان عندهما يقع الفعل او يخف ما فيه من مشقة . ومتى كان مخلوقاً في العبد في جميع الحالات فيجب ان لا تثبت هذه التفرقة . وامثال هذه الالتزامات كثيرة . والطريقة التي ذكرناها تنبه على ما لم نذكره .

فان قالوا ان الله تعالى قد اجزى العادة ان لا يخلق الفعل الا على الوجوه التي قد تقررت الآن . فليس المانع من حصوله على خلاف ذلك ما تقولون من وقوعه من جهتنا بل المانع ما قلناه .

قيل لهم متى ثبتت<sup>١٥</sup> هاهنا عادة مع قولكم بالخلوق وهذا يسد طريق العلم بالصانع فضلاً عن ان يعرف ما اجزى العادة عليه .

وبعد فالعادات يجوز انتقاضها ووقوع الخلف فيها بالازمان والاماكن لا سيما على طريقتهم ان الله عز وجل ان يفعل في سلطانه ما اراد وهذا يقتضي تجوز ان يكون في العباد من لا تتأى منه الكتابة الا اذا كان من اجعل الخلق ولو كان اعلمهم لتعذرت عليه بان يكون تعالى قد اجزى عادته في خلق الكتابة فيه على هذه الطريقة ويستجب ان يجوز ان يكون في البلاد القاصية لا تقع الافعال على الوجه الذي قررناه بان تكون العادة في اهلها بخلاف ذلك . ونبين ما ذكرناه انه انما تقع الثقة بمجري العادة منه<sup>١٦</sup> تعالى متى ثبتت حكمته فنعلم انه لا ينتقضها الا لغرض يتصل بالنسبوات فاما مع تجوز القبايح عليه فلا طريق لما قالوه .

ومن جملة الالتزامات انه اذا كان تعالى هو الفاعل للاحسان على كل وجه وهو الفاعل للاساة على كل وجه فيجب ان يكون من حكمها فيما يتصل بالتعظيم والشكر والاستخفاف والذم راجعاً اليه تعالى دون العباد لانه على طريقهم لا صنع

(١) ي : للعبد . - (٢) ق : - . له . - (٣) ق : المؤمن . - (٤) ق : ي : عليها . - (٥) ت : - . - (٦) ق : ي : العذاب . - (٧) ق : الالم . - (٨) ر : ي : نعمة . - (٩) ق : مسموماً . - (١٠) ق : اعتقت .

(١) ر : ق : قدرنا . - (٢) ق : - . بان . - (٣) ر : ق : - . هذه . - (٤) ق : ثبت . - (٥) ت : ق : ي : الله . - (٦) ر : ق : عادته .

احق . ألا ترى انه تعالى يستحق من حسن الثنا وانواع المدح والتعظيم اكثر مما يستحقه الرسول صلى الله عليه وآله<sup>(١)</sup> لما لم يكن منه ما كان من الله عز وجل . فان عندنا انه انما دعا فقط والقديم تعالى مكن ولطف ورعّب . وعندهم انه تعالى هو الخالق للايمان في العبد فكما انه تعالى يستحق الثنا الحسن في الايمان بازيد مما يستحقه الرسول صلى الله عليه فيجب ان يستحق من سؤلتنا اكثر مما يستحقه الشيطان .

وقد الزمهم على هذه المقالة الفاسدة وجهاً اخر وهو ان الذي به ينفي عن القديم نجل وعز القبيح هو ما ثبت من كونه عالماً بقبح القبيح وبغناه<sup>(٢)</sup> عنه حتى لو قدر كونه جاهلاً محتاجاً تعالى الله<sup>(٣)</sup> عن ذلك لجاز ان يختاره . فاذا كان عندهم انه يختار ايجاد القبيح بل قد اعتقدوا وقوعه وحصوله من جهته فيجب ان يثبته جاهلاً محتاجاً اذ القبيح لا يقع الا من هذه صفته وهذا يوجب عليهم القول بالتجسيم فصار على قولهم بالجبر يلزمهم القول بالنشيبه . وقد يصحح من المشبه ان يعتقد العدل على ما مضى من قبل فيعلم ان هذه المقالة اظهر فساداً من الاولى .

والزمناهم على قولهم بالخلق قبح الامر والنهي والمدح والذم وهذا من الاحكام التي قد<sup>(٤)</sup> عرفت باوائل العقول لان الذي يامر ان كانت فيه القدرة على ذلك الفعل واراد الله جل وعز<sup>(٥)</sup> خلقه فيه وجد لا محالة أميراً به او لم يامر . وان لم يكن كذلك لم يوجد كان هناك امر<sup>(٦)</sup> او لم يكن . وهكذا الحال فيمن عداه . ومن هذه سبيله فلا وجه لامره كما لا وجه لامر المرمى من شأهق بالنزول وان كان قد يجوز ان لا ينزل بان يتعلق ببعض الاجسام ومحال عندهم مع وجود هذه القدرة الا ان يوجد الفعل وهو بمنزلة ما كلمنا به « الثنوية » في قبح امر النور بالخير وقبح<sup>(٧)</sup> نهى الظلمة عن الشر بل مذهبه ادخل في الفساد لان « الثنوية » يجوزون عند اختلاط النور بالظلمة وحصول ضرب من الغلبة ان يقع من القبيح ما كان لا يقع وان يقع من الخير ما كان لا يقع ولا يجوز عند « الهجيرة » مع وجود هذه القدرة الا ان يقع الكفر دون غيره .

والزمهم « شيوخنا » الكلام في اجزاء اسماً ووصاف عليه تعالى من فعله للظلم والجور والكذب حتى يسمى ظالماً كاذباً جابراً . والغرض بالالزام ليس ما يرجع الى مجرد الاسم حتى يقول قائل : وما الفائدة في ذلك مع انه لا فرق بين قولهم انه فاعل للظلم

(١) رقي : - وآله . (٢) ت : بغنايه . (٣) رت : - الله . (٤) رت : - قد . (٥) ت : - جل وعز . (٦) رقي : - قبح .

وبين قولكم لهم<sup>(١)</sup> : كان يجب ان يكون ظالماً . وانما الغرض بذلك ان الامة مجمعة على انه لا يجوز اطلاق هذا الوصف عليه تعالى<sup>(٢)</sup> وعرف من الدين ضرورة ان من يطلق ذلك يكفر لامر يرجع الى اعتقاده فيه معناه ليس لما يرجع الى مجرد اللفظ . وايضا فان هذا الوصف تتبعه احكام في استحقاق الذم ونحوه ما يتعالى عنه القديم وهذه الطريقة مبنيّة على ان قولنا : « ظالم » يفيد فعله للظلم ويفارق قولنا : « متحرك » و « اسود » و « والد » لان شيئاً من هذا لا يفيد الفعلية فلا يلزم اذا فعله الله عز وجل ان يسمى بهذه الاسما . وانما قلنا انه تفيد الفعلية لانه لا فرق على طريقة اهل اللغة بين ان يقال : « ظلم » او يقال : « فعل الظلم » ولا بين « ظالم » و « فاعل للظلم »<sup>(٣)</sup> كما ثبت<sup>(٤)</sup> مثله في قولنا : « عدل » وقولنا « عادل » . ولولا صحة ذلك لجاز انفي باحد اللفظين<sup>(٥)</sup> والاثبات بالآخر . تبين صحة ذلك انهم مها اعتقدوا وجود الضرر الذي هو بصفة الظلم من قادر مخصوص سموه ظالماً فقالوا : « اظلم من ذيب » و « اظلم من حية » .

فان قالوا انما يسمى بذلك لو تفرد به .

قيل لهم فيما يتفرد به انما يسمى بهذا الاسم لكونه فاعلاً لا غير<sup>(٦)</sup> . ثم لم يلزم عندكم فيما يخالفه كسباً للعبد وان كان فاعله ان يسمى بذلك وعلى انه يلزم ألا يوصف العبد بذلك لعدم التفرد به<sup>(٧)</sup> فيه .

وبعد فان اهل اللغة لا يراعون سوا<sup>(٨)</sup> ما اشرنا اليه من الفعلية دون التفرد والشركة . وتبين صحة ما قلناه انه اذا وصف العبد بانه ظالم مع ان تعلق الفعل به اضعف من تعلقه بالله بل عندهم يتعلق بالله من كل الوجوه فهو بان يوصف بهذا الوصف احق .

وبعد فهذا السؤال يوجب عليهم ان يسووا بين ساير اسما الاشتقاق ومعلوم انهم يصفونه بانه عادل فيما جعله كسباً للعبد فالتفرد « مفقود » والاسم جاز عليه . وكذلك الحال في تسميته بانه نافع وضار ومفضل وهاد وانما امتنعوا من تسميته ظالماً حيث راوا ان من اطلقه يكفر والعلم به من الدين ضرورة . وليس يمكنهم ان يقولوا : انه<sup>(٩)</sup> انما يوصف<sup>(١٠)</sup> بذلك من اكتسبه لانه لو كان كذلك لما وصفت العرب احدنا<sup>(١١)</sup> بانه ظالم لجهلها بما قالوه . وكان يجب لو تفرد جل وعز بالظلم ان لا يوصف بذلك ايضاً . واما القول بان الظالم محل الظلم فابعد لانه يلزم ان يكون الظلم متى كان

(١) ق : - لم . (٢) ق : - تعالى . (٣) ق : الظلم . (٤) ق : ثبت . (٥) ي : باحدى اللفظتين . (٦) ق : - لا غير . (٧) ر : - به . (٨) ر : - سوى . (٩) ي : - انه . (١٠) ت : وصف . (١١) ت : احداً .

وانما يصح ان يعتبر ذلك من حيث كانت في بعثته الطواف ومصالح فوجب تزيههم عن الامور التي تنفر ليثبت الغرض المطلوب . فاذا كان الله عز وجل هو الخالق لافعال العباد فاي وجه لما ذكرناه<sup>١١</sup> وهلا اجازوا ان يبعث رسولا جاهلاً كافراً خيفاً لان دعاءه<sup>١٢</sup> لا تأثير له ؟ وانما المراعى<sup>١٣</sup> ايجاد الله للفعل والقدرة الموجبة له . ومتى بطلت هذه الطريقة في اللطف على مذهبهم فما عداها بالبطلان احق ؟

ومن ذلك تجويزهم لظهور المعجزات الناقضة للعادات على من يكذب في دعوى<sup>١٤</sup> النبوة فيصير دعاؤه سبباً لاضلال<sup>١٥</sup> الخلق ويصير الموجب لذلك ظهور المعجز عليه لانه يوهم كونه صادقاً فيما يدعيه . يبين ذلك انه اذا جاز ان يتولى جل وعز نفس اضلالهم على ابلغ الوجوه فاجوز ان يفعل ما يصير سبباً له لانه في القبح كالاول بل اذون مرتبة منه . وكما يلزمهم ظهور المعجز على الكاذب فاننا نلزمهم ظهوره على صادق في دعوى النبوة ولكنه يكون قد حمله ما هو ضلال حتى يعتبر الخلق بظهور المعجز عليه فيقبلون منه ما يؤدبه اليهم ويكون ضلالاً وكفراً وفساداً في الدين . ألا ترى انه اذا جاز ان يبعث بما هو صلاح للامة ثم يخلق فيهم ما هو الفساد جاز ان يحمل الرسول ضلالهم اذ ليس في ذلك اكثر من التسبب الى وجود القبيح . ومن جاز ان يتولى القبيح جاز ان يتوصل بغيره اليه .

وبعد فاننا نلزمهم ان يبعث رسولا يدعو الى مثل ما ارادوه<sup>١٦</sup> الله من عبادة اذ لا يجوز ان يزيد حال الرسول على حال من ارسله بل حقيقة الموافقة انما تثبت في ان يريد الرسول ما اراده مرسله فعلى هذا يجب ان يجوزوا ان يبعث الله رسولا ويظهر عليه المعجز ثم يأمره بان يدعو الكفار الى مثل ما اراده الله من انواع الكفر من جهتهم . وهذا كله يقتضى زوال الثقة بالاسلام والنبوات والشرائع . وتبين صحة ذلك ان الله تعالى قد ذم الشياطين وجنودهم في غير موضع ونسبتهم الى ضروب الوسوس<sup>١٧</sup> المفسدة للخلق فان كان الله تعالى يخلق وسوسهم ويخلق عندها الضلال . فاي تأثير لقولهم وكيف صرف الذم اليهم والحال هذه ؟

وقد الزمهم « شيوخنا » ان لا يقع الفصل بين المضطر والختار المكتسب والذي نريده بالمضطر هاهنا غير ما ذكرناه<sup>١٨</sup> في الاجل . بل هو الذي يفعل فيه من الفعل ازيد مما يقدر عليه لان القوم ينفرون الاجل ويثبتون الاضطراب ويفرقون بينه وبين الاختيار والاكتساب . ووجه هذا الالتزام ان عندهم قد خلق الله<sup>١٩</sup> في المكتسب

قتلاً حالاً في المقتول ان يكون هو الظالم دون القاتل وان يكون متى كان قذفاً وشتمية ان يوصف اللسان بذلك دون الجملة . فصح لزوم هذه الطريقة لهم . واما ما يتعلق بالحكم<sup>٢٠</sup> فقد عرف بالعقول التفرقة بين الفاعل لهما هو عدل والفاعل لهما هو ظلم في استحقاق احدهما المدح واستحقاق<sup>٢١</sup> الآخر الذم . فكان يجب ان تجرى احكام هذه القبايح عليه وقد عرفنا امتناعها فيه فصح ما يتصل بهذا الالتزام .

واحد ما الزمانهم ما قد تقرر من ان الملجأ الى الفعل - وان كان نفس الفعل حادثاً من جهته عندنا وكسباً له عندهم - لا يحسن ذمه بل ينتقل الذم الى الملجئ وقد كان يصح ان لا يختار هذا الفعل بان تتغير حاله في الدواعي . فاذا لم يحسن ذمه والحال هذه فبان لا يحسن ذم العبد اصلاً وان كان مختاراً اولى<sup>٢٢</sup> لان الله قد خلق فيه ما لا سبيل له الى الانصراف عنه من نفس الكفر وقدرته وارادته الموجبتين له من حيث ان هذا الذي قد حصل فيه من جهة<sup>٢٣</sup> الله تعالى اقوى من الاجل . فاذا زال الذم عنه الى من الجاه فهلا زال الذم عن العبد اليه تعالى ؟

وربما الزمانهم هذا الكلام من وجه اخر وهو انه قد تقرر في العقول التفرقة بين الملجأ وبين من ليس بملجأ وعلى هذه الطريقة يعرف الفرق بين ان يعدوا احدنا مختاراً فيه وبين ان يشاهد السبع فيهرب منه . وقد ذكر الفقهاء احكام المكره وعلى طريقهم يجب ان لا فرق بينه وبين غيره لانه بين ان يخلق فيه القدرة الموجبة فلا بد من وقوع الفعل كأن هناك الجأ او لم يكن . وبين ان لا يخلق فيه هذه القدرة فلا يقع الفعل بحال من الاحوال فلا تأثير اذاً لداعي الاجل وانما يصح ان يكون له تأثير على ما نقوله اذا تعلق الفعل به وبدواعيه . فاما مع القول بانه تعالى يخلق الافعال في العباد فيجب بطلان هذه الاحكام وما ادعى اليه يجب القضا<sup>٢٤</sup> بفساده .

ومن جملة الالتزامات ان يقبح بعثه الرسول<sup>٢٥</sup> وان لا تكون فيها فائدة لان وجه حسنها ان يتعلق بها مصالح والطواف للعباد من حيث يحملوا اموراً لا نعرفها بالعقل مما لا حظ<sup>٢٦</sup> في الدعا الى الطاعات وفي الصرف<sup>٢٧</sup> عن المعاصي فان كان المذهب ما يقولونه : فهذا الفعل واقع اذا خلقه الله تعالى<sup>٢٨</sup> وخلق القدرة التي توجهه ولا يقع اذا لم يكن كذلك كانت هناك بعثة لرسول<sup>٢٩</sup> او لم يكن . وتبين صحة ذلك ان المسلمين اعتبروا في الرسول المبعوث اوصافاً لا بد من كونه عليها وجنوه اوصافاً اخر

(١) ق : بالتفرقة . - (٢) ت قى : الاستحقاق . - (٣) ت : اولاً . - (٤) ت : من جهته الله (كذا) . - (٥) ق : القضي . - (٦) ر قى : الرسل . - (٧) رت : مما له حظ . - (٨) ي : والانصراف عن . - (٩) ر قى : - تمال . - (١٠) ر ق : لرسول ؛ ي : الرسول .

(١) قى : ذكرناه . - (٢) قى : دعاه . - (٣) ر قى : المراعى . - (٤) ق : دعوا . - (٥) ي : بضلال . - (٦) ر قى : اراده . - (٧) ر : المساوس . - (٨) ق : ذكرناه . - (٩) رت : ي : الله .

القادر الذي لا قادر اقوى منه او القادر الذي لا قادر سواه من الفعل ما لا يقدر على الانفكاك منه . ألا ترى<sup>١</sup> ان عندهم ان الكافر ليس يقدر على الانفكاك من كفره كما لا يقدر على الانفكاك من كونه وطوله ؟ فاذا جعلوه مضطراً الى هذه الاشيا وصار مضطراً الى الحركة بان تكون به رعشة فيجب ان يكون مضطراً وان كان مكتسباً لان الطريقة واحدة فكل<sup>٢</sup> ما ادنى الى بطلان التفرقة بين المضطر والمختار اختار فيجب فسادة .

وهي قالوا ان الفضل بينهما هو ان المكتسب فيه القدرة على هذا الفعل وهو مريد له دون المضطر .

قليل لهم اذا كانت القدرة والارادة موجبتين فيها يزيدانه ضرورة . فان كان احد هذين الجنيين يصير موصوفاً بالضرورة بوجه واحد فالآخر بان يصير مضطراً بوجه ثلاثة احق . وان كان احدهما ممنوعاً فكذلك الآخر .

واحد ما الزمانهم انه اذا جاز ان يخلق الكذب كسباً للعبد جاز ان يفعله منفرداً به لان ذلك صحيح في طريق الفعلية ولانه لو تعذر ان يفعله الا مع القدرة للزم كونه محتاجاً اليها على ما سبق القول فيه ولو فعله منفرداً به او فعله كسباً للزم ان لا تقع الثقة بكلامه الذي هو القرآن وغيره من الكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام . ولا يمكنهم ان يجوزوا احد الامرين دون الآخر لان اى غرض يذكر في فعله على طريقة يكتسبها العبد فان ذكره ممكن فيما يتفرد به لان القوم يقولون انه يستدل بالكفر وغيره من القبائح بحدوثها على الله عز وجل وهذه العلة ان صححت لم تفصل بين المنفرد به وبين المفعول على طريق الكسب .

والذى سأل عنه في الكتاب من قولهم يصح ان يخلق لنا شهوة ونحن الموصوفون بها ولا يصح ان يخلق لنفسه شهوة يتفرد بها . فكذلك الكذب فلا يصح لان اضافة الشهوة الى المشتبه بها ليس هو على طريق الفعلية . وانما الزمانهم ما يتصل بالفعل قلنا : اذا اجزمت ان يفعله على وجه يضاف الى العباد فهلا<sup>٣</sup> اجزمت ان يفعله من دون هذا الوجه لانه صحيح من<sup>٤</sup> طريق الفعلية والصفة في الاصل صحيحة عليه اعني كونه فاعلاماً هو كذب ؟ وليس هكذا الحال في كونه مشتبهياً . يبين ذلك ان نفس الحركة كما يصح منه تعالى خلقها وهو كسب لنا يصح على الجملة ان يخلقها منفرداً به . فكذلك الحال في الكذب فسقط ما قالوه .

ثم الزمهم انه اذا جاز ان يفعل ما هو كاذب وظلم جاز ان يامرنا به لان احدهما كالآخر واي شيء يذكر في المنع من احدهما او في تجويزه فهو بمثابة في الآخر ؟ وجرت<sup>١</sup> الحال في ذلك مجرى العدل انه اذا جاز ان يفعله جاز ان يامر به وهكذا الحال<sup>٢</sup> فيها شاكله من الافعال . فاما الذي الزم نفسه من انه يامرنا<sup>٣</sup> بالصلوة ولا يصح ان يفعلها . فهو عكس ما اوردناه عليهم لانا الزمانهم فيما صح ان يفعله ان يامر به ولم نقل فيما يامر به يصح ان يفعله وعلى انه يقدر على ان يفعل مثل ما يفعله المصلي ولكن لا يسمى بذلك بحيث<sup>٤</sup> ان اسم المصلي ينصرف الى من تحمله هذه الافعال حتى لو اقام احدنا غيره واقعه وفعل به ما هو ركوع او سجود لم يوصف الفاعل بانه المصلي حيث لم تحمله هذه الافعال فلزمهم ما الزمانهم . واذا قالوا : في فعله صلاح وضرب من افادة قلنا : فهلا اجزمت مثله في الامر ؟

فاما ذكره لزومهم للشركة<sup>٥</sup> في افعال الله تعالى<sup>٦</sup> فما اورده القديما حتى<sup>٧</sup> انشدوا فيه الشعر . والطريقة فيه انه اما ان يكون هذا الظلم او غيره من القبائح مما يتفرد به او مما يتفرد به او مما يتفرد به العبد او مما قد حصل بهما شركة . فان كان الاول على ما قاله « جهنم » فيجب انصراف الذم اليه جملة . وان كان مما انفرد به العبد فهو الذي نقوله . وان كانت شركة<sup>٨</sup> لزم ان يثبت الذم فيه ايضا كثبوته فينا اذ لا يجوز - وقد تعلق به على اقوى مما يتعلق بنا - ان يكون الذم لاحقاً بنا دونه . ويلزم ان يكون لله شريك في بعض افعاله ولان جاز ذلك جاز في جميع افعاله . والعجب من قولهم ان الشركة لازمة لكم لقولكم ان العبد محدث كما ان الله تعالى محدث مع ان فعل العبد عندنا متميز عن فعله عز وجل باوصافه واحكامه والشركة تثبت في المال الذي لا يحصل فيه تمييز وما تميز<sup>٩</sup> لا بعد شركة في الشاهد وهذه طريقتنا في افعالنا . وعلى قولهم تتحقق الشركة لان هذا الفعل لا يتميز جهة تعلقه بنا عن جهة تعلقه<sup>١٠</sup> بالله وهذا الوجه قريب لانهم لو ارتكبوا ان له شريكاً في بعض افعاله دون جميعها لم يكن يد من الرجوع الى ما تقدم لكن في ارتكاب ذلك ضرباً من التشبيح .

والزومهم ان يكون تعالى اهلاً للفساد والظلم لان عندهم ان الواقع من ذلك هو من قبله وبارادته . وكذلك ما نتوقع انما يقع من جهته دون غيره . وهذا الزام عبارة نحو ما الزمانهم من تسميته بانه ظالم .  
والزمانهم ان يجب الصبر على الكفر وغيره ويقبح الجزع عليه كما ثبت مثله

(١) ت ق ي : جرى (كذا) . - (٢) ت ي : - الحال . - (٣) ي : يامر . - (٤) ر : من حيث . - (٥) ي : الشركة ؛ ر : من لزومهم الشركة . - (٦) ر ق ي : - تعالى . - (٧) ر : حيث . - (٨) ر : كان بشركة . - (٩) ي : يتميز . - (١٠) ت : - بنا عن جهة تعلقه .

(١) ت : ترا (كذا) . - (٢) ر ق ي : وكل . (٣) ق : فهذا . - (٤) ر ق ي : في .

في الامراض والمصائب لانها جميعاً من خلقه تعالى للضرر به من دون ان يكون لواحد منها عاقبة تقع بل فعله لان الملك ملكه او يكون الغرض في احدهما امكان<sup>١١</sup> الاستدلال به عليه فهذا قايم في الاخر . ويلزمهم ان يكون الكافر من حيث لا يقدر معذوراً<sup>١٢</sup> لان العذر في ان لا يقدر المر على فعل من الافعال ايبين من العذر من<sup>١٣</sup> ان لا يعلم . فاذا كان التكليف مع عدم العلم يقبح بلا خلاف فمع عدم القدرة اشد قبحاً . ألا ان ترى ان احدنا لو قال في شيء : كليل لا اقدر عليه كان اعذر من ان يقول : لا اعلم لامكان ان يقال : كان يصح ان تعلمه ولا يجوز ان يقال : كان تمكنت ان تقدر عليه . فكيف عذر<sup>١٤</sup> من لا يعلم دون من لا يقدر ؟

والزمانهم انه اذا قبح التكليف مع عدم الالات والحواس فكذلك مع عدم القدرة اذا الحاجة اليها اوكد من الحاجة الى الالات . وكذلك فلو منع احدنا غيره لقبح تكليف الممنوع فلأن يقبح تكليف الممنوع باقوى<sup>١٥</sup> القادرين احق . بل يلزمهم ان لا يكون للمنع بالقيود والحبس وغيرها تأثير لانه ان وجد فيه القدرة الموجبة فالفعل مع ذلك واقع او لا توجد القدرة الموجبة فيه فالقيود وعدمه سوا في ان لا يقع الفعل . وكل قول يؤدي الى ان يكون الممنوع كالمخلوق او لا تأثير للقيود والحبس باطل لانه يعرف من ضرورات العقول .

ثم ذكر ان السمع شاهد لنا<sup>١٦</sup> كالعقل فقلوه : « مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ »<sup>١٧</sup> يدل على ان الباطل المتفاوت ليس من خلقه . وقوله : « صُنِعَ اللَّهُ الْإِنْسَانُ مِنْ عِلَلٍ شَتَّى »<sup>١٨</sup> يدل على ان ما ليس بمحكم ولا متقن<sup>١٩</sup> من الكفر وغيره ليس من خلقه . وقوله : « الْإِنْسَانُ أَحْسَنُ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ »<sup>٢٠</sup> يدل على ان الظلم وغيره ليس من خلقه فانه ليس بحسن واذا فصل تعالى بين ما يلحق العبد من جهته دون جهة الله مثل قوله : « وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ »<sup>٢١</sup> وقوله : « قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ »<sup>٢٢</sup> وقوله : « حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ »<sup>٢٣</sup> . وقوله : « وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ »<sup>٢٤</sup> . فقد دل على فساد قوتهم . ثم اذا اضاف الى العبد فعله باقوى وجوه الاضافة كقوله : « يَفْعَلُونَ »<sup>٢٥</sup>

و « يَصْنَعُونَ »<sup>٢٦</sup> و « يَعْمَلُونَ »<sup>٢٧</sup> و « يَكْسِبُونَ »<sup>٢٨</sup> حتى يقول : « وَتَخْلُقُونَ إِنْ كَأَنَّ »<sup>٢٩</sup> . والزم العبد التوريبخ والذم وعدد عليه نعمة وقرعه بذلك وقرر عليه بقوله : « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ »<sup>٣٠</sup> فقد دل على ما نقوله . وقال « وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا »<sup>٣١</sup> وعلى قوتهم فيهم اقوى منع واذا تبعنا آيات القرآن كانت كلها دالة على العدل وفي هذه الجملة اشارة الى ما عداها<sup>٣٢</sup> .

وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبي وعلى آله الطيبين الطاهرين  
وسلامه . يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد

(١) سورة المائدة ٥ اية ١٧ - (٢) سورة البقرة ٢ اية ٩٠ - (٣) سورة البقرة ٢ اية ٧٣ - (٤) سورة العنكبوت ٢٩ اية ١٦ - (٥) سورة البقرة ٢ اية ٢٦ - (٦) سورة الاسراء ١٧ اية ٩٦ - (٧) ق : والحمد لله وحده صلى الله علينا بمحمد باله سلم . تم الجز الثامن من كتاب المجموع في المحيط بالتكليف . يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد فالحمد لله وحده ؛ رى : والحمد لله . يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد والحمد لله وصل الله على نبيه محمد وآله سلام .

وهنا أتم ر وفرغ بهذا الخبر : « اتفق فراغه بكرة يوم الثلاثاء في النصف الاول من شهر ربيع الاخر سنة احدى وتسعين وسبائة غفر الله لكاتبه » .

(١) ق : ان كان - (٢) ق : معذور - (٣) رى : في - (٤) رى : عذروا - (٥) ق : باقوى من - (٦) ق : لنا - (٧) سورة الملك ٦٧ اية ٣ - (٨) سورة النمل ٢٧ اية ٩٠ - (٩) ق : عتقن ولا محكم - (١٠) سورة السجدة ٢٢ اية ٦ - (١١) سورة النساء ٤ اية ٨١ - (١٢) سورة آل عمران ٣ اية ١٥٩ - (١٣) سورة البقرة ٢ اية ١٠٣ - (١٤) سورة آل عمران ٣ اية ٧٢ - (١٥) سورة البقرة ٢ اية ٦٦ .

## السفر<sup>(١)</sup> التاسع من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد  
وهو<sup>(٢)</sup> من جمع الشيخ الجليل<sup>(٣)</sup> ابي  
محمد الحسن بن احمد بن متويه  
رحمها الله تعالى<sup>(٤)</sup> جميعا<sup>(٥)</sup>

(١) ت رى :- السفر . - (٢) ي :- وهو . - (٣) ق ي :- الخليل . - (٤) ت :- تعالى . -  
(٥) ق ي :- جميعا .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله على نعمته والأيام<sup>(١)</sup>

## الكلام في التوليد<sup>(٢)</sup>

### باب في أن المتولد كالمباشر في أنه فعل للعبد<sup>(٣)</sup>

- اختلف الناس في كيفية اضافة الافعال الى فاعلها ضرورياً من الاختلاف .  
فذهب من قال : لا فعل للعبد الا ما يحل قلبه من الارادة . وربما اضاف بعضهم  
اليها الفكر وجعلوا ما يوجد في جوارحه وابعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات  
ونحوها وهذا هو المحكي عن « الجاحظ » وعن « ثمامة » . ثم اختلفوا فجعل « ثمامة »  
ما عدا الارادة حدثاً لا يحدث له . وجعل « الجاحظ » ما عداها مما يقع طباعاً وأنه  
لا يقع باختياره الا الارادة . وقال بعضهم : ان كل ما جاوز غير حيز الانسان  
فهو من خلق الله تعالى بايجاب الخلقه بمعنى انه طبع الاجسام على حد يتدفع او  
يذهب . وهذا يحكي<sup>(٤)</sup> عن « النظام » . واما « معمر » فانه يقول ان المتولدات  
اجمع وكذلك جميع الاعراض فهي فعل الاجسام الموات بطباعها ولا فعل لله الا نفس  
الحل ولا<sup>(٥)</sup> للعبد عنده فعل سوى الارادة . وذهب بعضهم الى ان الذي يوجد في  
حيز الانسان هو فعله دون ما تعدها ووجد في حيز غيره وجعلوا ما تعدها مما يُفترَد  
جل وعز به وهذا هو مثل مذهب « الحبيزة » في قولهم بالكسب . وقد حكى نحوه عن  
« صالح قبة »<sup>(٦)</sup> . وقال بعضهم : بل<sup>(٧)</sup> كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو

(١) قى : - الحمد لله .... والاية ؛ ق : بالواحد العدل اثن . (٢) ي : التولد . - (٣) ي : العبد . -  
(٤) قى : محكي . - (٥) ق : - لا . - (٦) « صالح قبة » هو تلميذ النظام وعمومات على سنة ٢٤٦ هـ  
- (٧) ي : - بل .



باب في ان المتولد كالمباشر في انه فعل للعبد

٤٠١

الدلالة العامة الشاملة لجمع المسببات فتكون جواباً عما سأل السائل عنه ويصلح ان يكون ابتداء دلالة وهذا صحيح في طريقة العلم وانما يُعَاب من جهة الجدل . وان كنا اذا دفعنا سوال السائل فلا نحتاج ان نورد الكلام فيه على الحد الذي نورده اذا استدللنا به ابتداء . وتبين صحة الجملة التي تقدمت انه لو كان ذلك المسبب حادثاً من جهة الله على ما قال بعضهم او تكون الارادة توجبهُ للزم وجوده عند وجود الارادة وان زالت القدر عن الجوارح وقد عرفنا خلافه . فصح بهذه الجملة ان هذه المسببات فعل لنا .

فاما الطريقة الشاملة فهي ان نقول قد ثبت ان المتولدات اجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الاسباب فلولا أنها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله . ألا ترى ان فعل الغير لما لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله ؟ وبين ذلك انه اذا حدث هذا المسبب ولم يكن له بد من محدث فاولى من تصرف حدوثه اليه هو فاعل السبب لانه به اخص من غيره . والغرض بقولنا يقع بحسبه يختلف . فربما كان باعتبار كثرته بكثرة السبب وقتله بقلته فيما يظهر لك . نحو قوة الصوت بقوة الاعتماد وكثرة الالام بكثرة الوهي والتقطع . وربما تعذرت هذه الطريقة فيه على ما يقال في النظر والعلم فيكون الغرض انه اذا وقع النظر في حدوث الاجسام لم يقع عنده العلم بالنبوات وما شاكلة . وكذلك ففي التقطيع تمكن هذه القضية لان التقطيع في هذا الجسم لا يولد الالم في جسم آخر .

فان قيل يلزمكم على هذه الطريقة ان تجعلوا كون المرید منا مریداً بالفاعل لانه بحسب ما يوجد<sup>(١)</sup> من الارادة يحصل . وكذلك في كون المتحرك متحركاً الى ما شاكل ذلك<sup>(٢)</sup> . فان لم يجب ذلك<sup>(٣)</sup> فهكذی الحال في هذا المتولد .

قيل له ان المتولدات منفصلة عن السبب حادثاً كحدوث نفس السبب فامكن ان يقال انه حدث من جهة القادر وموجب العلة ليس يامر يحدث فتصح اضافته الى الفاعل بل ليس ينفصل عن المعلول فافترقا . وتبين صحة ذلك ان مع وجود السبب يصح وجود<sup>(٤)</sup> عارض يمنع من وجود المسبب فلا يثبت له حظ الايجاب على الحقيقة بل يكون حكمه حكم ما يقع بالدواعي انه يتصور ان يقابله داع آخر فلا يقع . فصحت اضافته الى المحدث منا وموجب العلة مما لا يقع فيه منع فلم تصح اضافته الى الفاعل .

من فعلنا حتى جعلوا اللون والطعم والادراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من « البغداديين » . فهذه مذاهب الناس في الأفعال المتولدة . والذي عندنا ان كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل اخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد . وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف اليه على طريق الفعلية . ثم لا يجوز ان يحدث ولا يحدث له . ولعل الذي ادعى الكل الى ما قالوه هو انهم زعموا انه انما يصلح ان يجعل الفعل فعلا للعبد او لغيره على وجه يصح ان يفعله ويصح ان لا يفعله من دون واسطة . فاما ما ليس يجوز ان لا يفعله بدلا من ان يفعله او لا يجوز ان يتركه او يفعل ضده في حاله فليس يفعله . ورواوا انه عند وجود الارادة وزوال العوارض لا بد من وجود المراد فاخرجه عن كونه فعلا له . وكذلك الفكر وما شاكلة نحو الاعتقاد وغيره من الاسباب التي لا تجوز عند وجوده الا ان يوجد المسبب فقالوا : فالذي يصلح ان يجعل فعلا له هو نفس الارادة او نفس الاسباب التي يفعلها في نفسه دون غيره من الافعال . فاذا بينا ان الذي دل على ان السبب فعله يقتضى ان المسبب فعله . او ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة فقد استقام ما اردناه وبطلت هذه المذاهب .

والاصل في هذا الباب انما ثبت المتولد فعلا لنا لوقوعه بحسب احوالنا ودواعينا . وهذا قائم في المتولد لان الكلام والكتابة والالام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال فيجب ان يكون ايضا فعلا لنا . ولو جوزنا - والحال هذه - ان لا يكون ذلك فعلا لنا لجوزنا مثله في نفس الارادة او في نفس الاسباب . واذا استمرت الطريقة في الفعلين من الارادة والمراد ومن السبب في المسبب فليس بان نجعل الارادة فعلا لنا دون المراد اولى خلافه فيجب كونها جميعاً حادثين من جهتنا . وليس يمكن ان يقال : انما صارت الارادة وغيرها من الاسباب فعلا لنا لكونه مبتدأ فقط لان فعل الغير ايضا مبتدأ وليس بمحدث من جهتنا لِمَا لم يكن واقعاً بحسب احوالنا . فعرفنا الاعتبار بما قلناه دون غيره .

فان قيل فهذا انما يدل على ان ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخى عنه لان المترأخي يقع وان كرهنا ونخطنا فكيف يدل هذا على انه فعلكم ؟

قيل له اذا ثبت لنا ان ما يقارن السبب هو فعل فاعل السبب امكننا ان نعرف ان ما ليس هذه صفته فعل لنا ايضا بطريقة اخرى على ما تفعله في اثبات فعل الساهي فعلا له وان كانت الطريقة التي نذكرها في العالم لا تتأني فيه . وقد تور

(١) ت : - مریدا . - (٢) ت : يوجد . - (٣) قى : هذا . - (٤) ق : - ذلك . - (٥) ى : وفرع .

فعله وان لا يفعله لا بان تكون هناك واسطة توجد او لا توجد وان كان متولداً يصح منه فعله بان يفعل له واسطة وان لا يفعله بان لا يفعل الواسطة التي هي السبب . وهذا يتميز الفاعل من غيره . فلا يجب ان يجري الجميع مجرى واحداً وحل ذلك محل الالات في الافعال لان هذه " الافعال فيها ما يصح منا فعله بلا آلة وفيها ما لا يصح ان نفعله الا بالة . ثم كانا سوا في اضافتهما اليها وتعلقهما بنا . وكذلك الحال في الافعال على اختلاف احوالها ولسنا نقول ان من حقه ان يصح ان نفعله وان نفعل ضده . بدلا منه لانه قد يكون في مقدمات العباد ما لا ضد له ولا نقول : كان يصح ان تتركه بدلا من ان نفعله لان الترك هو الضد وامر زايد عليه . فالا ضد له فلا ترك له . ولو جربنا على هذا المثال لزم ان لا يكون القديم بجل وعز فاعلا لان الترك يستحيل عليه فبطل ما تعلقوا به وضح ان المتولد حادث من العبد كالمباشر وان المراد كالارادة في هذا الباب . بل لو جعل القول في المراد اوضح من القول في الارادة لصح فبطل بهذه الجملة قول من لا يجعل انحدر الحجز من فعلنا بان " نقول انه " اذا اعتمد احدنا عليه يتحرك " لا محالة حتى لا يمكنه ان يسكنه لانه مها امكنه ان لا يفعله بان لا يعتمد عليه فقد صحت اضافته اليه . ولولا ان الامر على ما قلنا " لزم اذا لم يمكنه تحريك بعض ساعده الا بتحريك " الجميع ان لا يضاف ١٥ الكل اليه . فكما ان هذا لا يجوز فكذلك ما قالوه .

فاما من زعم ان ذلك حدث لا يحدث له فخطا لانه لو جاز ذلك في بعض الحوادث لجاز في الكل واذا كان المبتدا احتاج الى فاعل لحدوثه فالتولد اذا كان حادثاً يجب ان يجري مجراه في الحاجة الى محدث . ولا يمكن ان يقال ان حدوثه واجب لانه انما يراد بالوجوب الاستمرار فهو كوجوب وقوعه عند الداعي " وعلى ٢٠ هذا يصح المنع على ما بيناه فقد استويا في هذا الباب .

وبعد فلو جاز ما قاله لم تقع لنا الثقة بالمعجزات لتجوز وقوعها لا من فاعل . فكان لا يصح الاستدلال به على نبوة من ظهرت عليه وما ادى اليه ففساده ظاهر .

٢٥ فاما القائلون في ذلك بالطباع فهم في ذلك " على فرقتين . منهم من يقول بان هذه المتولدات تقع من العبد طباعاً على ما قاله « ابو عثمان » " في افعال الجوارح

(١) ق : - هذه . (٢) ت : بل . (٣) ت : - انه . (٤) ي : تحرك . (٥) ق : قلناه . (٦) ق : يتحرك . (٧) ي : الدواعي . (٨) ق : ي : - في ذلك . (٩) ذكر المرتضى في كتاب المنته ابا عثمان العمالي (ص ٦١) و ابا عثمان عمرو ابن بحر الجاسط (ص ١٨ و ٢٢) و ابا عثمان عمرو بن عبيد بن ثاب كثيرا .

واحد ما يدل على ما نقوله ان الذم يتوجه على المتولد من الافعال كما يتوجه على المبتدا . وذلك لان احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها وكل هذه الافعال تقع متولدة . فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها فكما ان هذه الطريقة دلالة على ان المباشر فعلنا فكذلك في المتولد . وكل ما الزمنا « الحيرة » على قولهم بالخلق يلزم من اضافة المتولدات الى خلق الله بايجاب المحل لان هذا يقتضى انه حادث من جهة الله بل اكثر افعال العباد متولد . فكان يجب ان يكون من جهة الله وان تزول عن العبد الاحكام التي تقدم ذكرها وان لا تقع الثقة بالمعجزات لان المحل هو الذي يوجب على ما فصله من بعد .

فان قيل فكيف يستحق الذم عند فعله للسبب على المسبب الذي لم يوجد ؟ قيل له ان قلنا انه " يستحقه في هذا الحال فهو في حكم الموجود .

١٥ فان قيل فكيف يستحقه وهو لا يمكنه الانتفاك مع ذلك المسبب فانه يوجد لا محالة ؟

قيل له اذا كان يمكنه ان لا يفعله بان لا يفعل سببه جاز ان يتوجه الذم اليه فيصير بمنزلة المحل بمعرفة الله انه يستحق الذم على الاختلال بمعرفة الرسول . وان كان لا يتمكن من معرفة الرسول والحال هذه فكذلك " فان افطر في خلال نهار شهر " رمضان استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم وان كان ذلك " لا يتأني منه بعد الفطر الواقع ان يصوم . وهكذا لو ترك الصلوة الى آخر جز من الوقت ثم كان على غير طهارة فلم يتمكن من الصلوة لاستحق الذم على تركها وان لم يتأت منه في هذه الحال فعلها لما كان يقدر ذلك تقدير ما يمكنه فعله .

٢٠ وبعد فليس هذا المسبب مما يجب وقوعه لا محالة لانه قد يجوز ان يعرض فيه عارض يمنع من وجوده . فاذا استمر وقوعه مع زوال الموانع فهو كاستمرار وقوع المبتدا على تكامل الدواعي وتوفرها وخلوصها عما يعارضها . ثم لم يمنع ذلك من استحقاقه للذم عليه فكذلك الحال في المتولد .

٢٥ فاما الوجه الذي حكيناه عنهم فاجوابه ان من حكم الفاعل ان يصح ان يفعل وان يصح ان لا يفعل ولكن في كلي الجانبين لا بد من ان تعتبر طريقة مخصوصة .

فيقال : قد يصح " ان يفعل بلا واسطة " وبواسطة . وكذلك في ان لا يفعل يصح ان لا يفعل بلا واسطة " ويصح ان لا يفعل بواسطة . فان كان مبتدا صح منه

(١) ق : - انه . (٢) ق : وكذلك . (٣) ي : - شهر . (٤) ت : ي : - ذلك . (٥) ي : يصح منه . (٦) ت : بلا بواسطة (كذا) .

والاعراض اصلا او على وجه يتعلق به الاختيار ويستحق المدح عليه وهذا يخرج عن ان يكون منعماً بالحياة والشهوة وغيرها من اصول النعم ويؤدى الى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره لانه اذا لم تكن هناك اعراض او كان الجسم يوجبها بالطباع فمن اين احيا الميت دلالة التصديق؟ وما يلزم على ذلك عظيم . ويلزم «النظام» ان يكون الله تعالى فاعلا للظلم وغيره على نحو ما الزمنا «المجبرة» ويلزم ان لا نقف هذه الافعال على احوالنا وعلى قدرنا وعلوينا والآتنا لانه تعالى غير مفتقر فيما يفعله الى ذلك وهذا ظاهر .

وبعد فان المحل يحتمل الحركة<sup>(٢)</sup> في الجهات كلها فان كان الذي يوجب بحركة<sup>(٣)</sup> طبعاً فليس بان تقتضى حركته في سمت اولى من خلافه . بين هذا اننا لو لم نسلك هذه الطريقة لم يصح لنا اثبات الاعراض لانه ما لم يكن<sup>(٤)</sup> يصح ان يتحرك بدلا من ان يسكن او يسكن بدلا من ان يتحرك لم تثبت الحركة . فاذا لم يكن بد من صحة الوصفين عليه فليس الطبع بان يقتضى كونه على احدهما اولى من ان يقتضى كونه على الاخر . فاما ان يجتمع الضدان جميعاً او اذا لم يصح بطل<sup>(٥)</sup> القول بالطبع الموجب له .

فان قيل فانتم قد تحضون السبب في باب التوليد نحو النظر في توليده العلم خاصة دون غيره وكنحو المجاوزة في توليد التأليف وكنحو الاعتماد خاصة لانه<sup>(٦)</sup> يولد في الجسم الحركة الى المكان الثاني دون الثالث ويوجب حركته<sup>(٧)</sup> بمنة دون يسرة . وكذلك في بعض الجهات دون بعض مع انه يولد الشيء وضده فهلا اجزتم مثله في المعنى الذي نجعله طبعاً؟

قيل لهم ان كنتم تجعلون الطبع معنى من المعاني نوجب انحذار الثقيل فهو الذي نجعله اعتماداً وثقلاً وتجعلونه طبعاً . فقد عاد الخلاف الى عبارة وتسمية ولكنكم<sup>(٨)</sup> لا تريدون ذلك لانكم تقولون بامر من الامور يوجب ثم الموجب لا يتعلق بالفاعل للموجب . وعندما يتعلق به ويقف على احواله ودواعيه على ما تقدم . ويجوز عندنا ان يمنع مانع من حصوله حتى ان الثقيل يقف ولا يتحرك والمدور لا يندرج .

وبعد فان المعنى الذي نشئته ليس حاله مع ساير الجهات على سوا بل من حكمه ان يختص بجهة حتى اذا منع مانع من التوليد<sup>(٩)</sup> فيها ولد في خلافه<sup>(١٠)</sup> وولد

وفي المعارف لانه يقول: اذا دعاه<sup>(١)</sup> الداعي الى فعل من الافعال او اراد ذلك الفعل وقع منه طبعاً ذلك الفعل ولا يجعل ما يتعلق بالاختيار<sup>(٢)</sup> الا نفس الارادة دون ما عداها من الحركات وغيرها . وهذا باطل لانه لا فرق بين ان تجعل الارادة واقمة بالطباع وبين ان يجعل المراد واقماً بالطباع اذ حال احدهما كحال الاخر . ألا ترى ان الذي اداه<sup>(٣)</sup> الى ذلك ان عند حصول الارادة لا بد من وقوع<sup>(٤)</sup> ذلك؟ ومعلوم ان عند حصول الداعي<sup>(٥)</sup> لا بد من وجود الارادة . فاذا قال: وقد يجوز ان لا تقع الارادة مع الدواعي قلنا: فكذلك لا يقع المراد مع حصول الارادة لتغير الدواعي فقد استويا فلا يصح لاجل ذلك قوله في المعارف بان يزعم ان عند دواعيه الى النظر يقع العلم بطبع المحل لا انه يكون من فعله .

وبعد فلولا صحة ما قلناه لزم ان لا يضاف الفعل اليها ولا تعتبر فيه دواعي الجملة . بل تراعى حال المحل فيضاف الفعل<sup>(٦)</sup> اليه وقد ثبت خلافه . ولا يمكنه ان يقول: فكان يصح ان يفعل بلا ارادة او يكون عند الارادة بفعل ضده بدلا منه لان هذا يجوز عندنا اذ ليس بالفعل حاجة في وقوعه الى الارادة . ولعله بنا ذلك على ايجاب الارادة عنده وليس لها عندنا حظ الايجاب على وجه من الوجوه . وبعد فلو كان عند الارادة يفعل هذا التصرف من قيام وعود<sup>(٧)</sup> وغيرها طبعاً لجاز ان يقع منه ذلك مع عدم القدرة<sup>(٨)</sup> في الجوارح وقد عرفنا ان هذه التصرفات لا تقع من الزمن العاجز ولا من المريض المدينف .

وبعد فكان يجب والارادة والدواعي قائمة ان يقع الفعل لا محالة وان لا يصح معارضة داع اخر له فلا يقع<sup>(٩)</sup> الفعل بل كان يجب وقوعها معاً فبطل ما قالوه من وقوع هذه الافعال طبعاً منه . والفرقة الثانية هم الذين يقولون بان هذه الاعراض التي توجد في الجمادات وغيرها من المحال توجد بطبع لها نحو الحركات الموجودة في الحجر وما شاكلها من الاعراض ويقولون: ليس يتعلق بالله تعالى منها الا انه اوجد محلها وهي توجهه بطبعها واخرجوا ما ليس بنفس المحل من ان يتعلق بالفاعل على وجه الاختيار . وهذا قول «معمر» و«النظام» فاخرجوا المتولدات من ان تكون فعلا للعبه واثبتوها من فعله تعالى بايجاب الخلقه<sup>(١٠)</sup> اثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع والكلام عليهم لانه يلزم على هذه القاعدة ان يكون الله تعالى فاعلا لشي من هذه<sup>(١١)</sup>

(١) تى : - الله . (٢) - ي : الحركات . (٣) - ق : حركته . (٤) - ت : - يكن . (٥) - قى : يبطل . (٦) - ق : لا . (٧) - ق : حركة . (٨) - ق : لكنهم . (٩) - ي : التولد . (١٠) - ي : خلافها .

(١) - ي : بالاختيار . (٢) - ي : حصول . (٣) - قى : داعيه . (٤) - قى : - الفعل . (٥) - ق : - وعود . (٦) - ي : القدرة . (٧) - ي : يفعل . (٨) - ي : او . (٩) - قى : هذه .

فقد بينا انه ربما عاد الامر فيه الى الخلاف في العبارة وما يتصل بالمعنى فقد بينا فيه وجه الفرق بين المسيلتين وان كان يجوز انفكاكه عنه فيجب ان يفترق في حصوله عليه الى امر من الامور . ثم لا يخلو اما ان يكون طبعاً آخر للكلام فيه كالكلام في الاول او الفاعل فيجب اضافة الكل اليه . وهذه الطريقة تنبه في الصفة وفي المعنى . وفي المعنى وجه آخر وهو انه اما ان يكون قديماً او محدثاً على ما تقدم القول فيه . وقوله في الكتاب ان المحل الذي توجد فيه الارادة يحمل ساير الابعاض على الحركة وانواع التصرف قد دخل جوابه تحت ما تقدم لانا نقول له <sup>٥</sup> : وما وجه حملها المحي على ذلك فلا بد من ان يبنوه على انها موجبة وهذا مما قد بطل . ونقول : فليس بان تكون الحركة في هذه الاعضاء هي الحاملة لنا على الارادة دون ان تجعل الارادة حاملة على الحركة . ولا بان يكون محل الحركة حاملاً لمحل الارادة على الارادة اولى من خلافه .

وبعد فان هذا المحل كما يصح ان يتحرك يصح ان يسكن فليس محل الارادة بان تحمله على الحركة اولى من السكون فلا بد من تعليق ذلك بقادر مختار تقع افعاله بحسب دواعيه . فثبت بهذه الجملة بطلان قول من خالفنا في التوليد <sup>٦</sup> وصح ان هذه الالوان والطعموم والحياة والقدرة وغيرها مضافة الى الله عز وجل وقد قصد بها الانعام على العباد واستحق منهم بها الشكر وان ما وقع بحسب الاسباب التي فعلها ووقع بحسب دواعينا وقصودنا فهو حادث <sup>٧</sup> من جهتنا .

على الحد الذي يصح وجود المسبب عليه . فاذا اختص فهو لاحد امرين اما لانه ليس حال السبب مع المسببات على سوا او لانه لا يصح في المحل الا ان يحصل على بعض الصفات دون بعض . يبين ذلك ان المحل لا يجوز ان يحصل في الوقت الثاني في المكان الثالث لانه يؤدي الى الطفر وقد بطل جواز ذلك في الاجسام . فاذا كان كذلك وكنا قد الزمانهم في المعنى الذي جعلوه طبعاً ان لا يكون بان تقتضي حركته يمتة اولى من يسرة لصحتها عليه فلا بد من ان يلزمهم ان يحصل على الصفتين اذ لا اختصاص واذا لم يجز ذلك فيجب بطلان القول بالطبع وتعليق حركته بالقادر الفعّال .

وبعد فان الطبع هو إحالة على ما لا يعقل . فكما انا نكلم « اصحاب الطبايع » اذا علقوا حدوث الحوادث بالطبع فكذلك يكلم هاولاً في اثباتهم الطبع <sup>٨</sup> . بل لعل « الدهرية » <sup>٩</sup> ومن يجري مجراهم اعذر من القايلين بالطبع نحو « معمر » ومن تبعه لان اوليك لما نفوا الصانع طلبوا ما تعلق هذه الحوادث عليه فاثبتوا طبعاً يؤثر في هذه الحوادث <sup>١٠</sup> . فما عذر من اثبت الصانع المختار في ان نفى تعليق <sup>١١</sup> هذه الاشيا به حتى احتاج الى تعليقها بما هو خارج عن المعقول مع انه عقل كيف يتعلق الفعل بالقادر .

واحد ما يبطل به <sup>١٢</sup> قولهم بالطبع انه لا يخلو ذلك من احد امرين اما ان يكون قديماً مستمر الوجود فيجب كون الجسم على هذه الصفة ابدآ حتى يتجدد الثقيل فيما لم يزل . واما ان يكون محدثاً . فاما ان يحدث بطبع آخر . فالكلام فيه كالكلام في الاول او تعلق بفاعل مختار . فهلا حدث ما قالوه بفاعل مختار ايضاً فلا وجه لاثبات البطم ؟

وبعد فان هذا <sup>١٣</sup> الطبع اما ان يكون اشارة الى صفة للمحل او الى معنى فيه وعلى كلي الوجهين فاما ان يصح انفكاك <sup>١٤</sup> الجوهر عنه او لا يصح انفكاك عنه . فان لم يصح انفكاكه عنه لزم ان يكون الجسم ابدآ على هذه الصفة التي هي كونه متحركاً . وقد عرفنا انه يخرج عنها الى السكون .

ومتى قيل انه يكون <sup>١٥</sup> كذلك ما لم يكن هناك منع على مثل ما يقولونه في الاسباب التي هي الاعتماد .

(١) ي : الطبايع . - (٢) « الدهرية » يقولون يقدم العالم ويتكروا الرسل والشرايع . - (٣) ق : ي الاشيا . - (٤) ق : تعلق . - (٥) ي : - به . (٦) ت : - هذا . - (٧) ق : انفصال . (٨) ق : يكن .

(١) ت : ي : - له . - (٢) ق : ي : التولد . - (٣) ق : واقع .

## باب في تمييز الاسباب والمسببات من غيرها وتمييز احدهما عن الآخر

حك بعض الجسم ببعض تحصل الحرارة وعند قدح الحجر تحصل النار . وعند خلط الزاج بالعنص يحصل السواد . وكذلك الحال فيما شاكله في الالوان . وعندنا ان الادراك ليس بمعنى وان كان لو ثبت معنى لم يصح كونه <sup>(١)</sup> متولداً بل يجب ان يكون من فعله تعالى لانه ليس هناك ما يصلح ان يجعل واقعاً بحسبه لانا ان جعلناه واقعاً بحسب حضور المرى لم يصح . ألا ترى <sup>(٢)</sup> انه لو حضر وهو ضعيف البصر او مغمض له او كان هناك حائل لما حصل الادراك <sup>(٣)</sup> ولا العلم . وكذلك لو كان كنعو اجسام الملايكة او كان المدرك غير كامل العقل ففى كل هذا قد ثبت الحضور . ومع ذلك فالادراك والعلم لا يحصلان . ففرقنا انه ليس هناك ما يوجب وليس يمكن ان يجعل الكل سبباً لانه يقتضى وقوع المسبب الواحد عن اسباب كثيرة .

وبعد فان احدنا يحضر غيره ولا يصح ان يفعل الفعل <sup>(٤)</sup> في غيره الا باعتماد ولا حظ له في توليد الادراك والعلم في غيره . وتبين صحة ذلك ان ما هذا سبيله لا بد من اشتراط الماسة فيه وهي مفقودة هاهنا فيجب اذاً ان تجعل هذه الامور طريقاً للادراك وهو طريق للعلم . واما البياض الحاصل في القسط وغيره فليس بجاذب بل هناك اجزاً فيها بياض وهي كامنة ولكنها تظهر عندما تضرب لانه <sup>(٥)</sup> به تزول الاجزاً السوداء ويؤثر في ظهور بياضه ما يستعان عليه من بياض البيض والدقيق وغير ذلك . ولولا صحة ما قلناه لوجب في كل جسم يحصل فيه الضرب نحو القار وغيره ان يظهر فيه البياض لاحتماله له وكان يجب ان يحصل باولى ضربه لحصول الاحتمال . وكذا الحال في ظهور السواد عند خلط الزاج والعنص ونحو هذه الطريقة تسلكه في ظهور الحمرة عند ضرب بدن الحي وعلى هذا تحصل تارة الحمرة واخرى الخضرة او الصفرة . ففى كل هذه دلالة ظاهرة على ان هذه الاعراض حالة في اجزاً كامنة وما لم يثبت حدوث الشيء لا يصح القول بانه يتولد او لا يتولد .

وتبين صحة ذلك ان بحسب دقة المواضع من البدن وصلابتها تحصل هذه الامور فيجب ان يقتضى بانزعاجها عن اماكنها . فعلى <sup>(٦)</sup> هذا تجرى الحال في الحرارة التي تحصل بحك اليد باليد ولهذا لو حك الجليد بالجليد مع صلابتها لم تحصل الحرارة . وكذلك في حك بعض جسم الميث ببعض وحك اليد باسفل القدم وعلى هذه الطريقة تجرى الحال في ظهور الرطوبات عند ذوبان الرصاص والحديد وغيرهما . فاما بتبريد

اعلم ان في افعالنا ما هو متولد كما ان في افعالنا ما هو مبتدا فكما ان جملة مقدوراتنا تنقسم الى ما يكون من افعال القلوب ومن افعال الجوارح فالتولد منها يثبت في افعال القلوب وافعال الجوارح . فاما افعال القلوب فليس يحصل شيء <sup>(٧)</sup> منها مسبباً الا العلم . واما افعال الجوارح فثبت التولد في الالام والتاليف والاصوات والاكوان والاعتماد وليس يخرج جميع افعال الجوارح عن هذه الخمسة وفي كلها يثبت التولد وان كان بعضها كما يثبت متولداً يثبت مبتدا . وبعضها لا يصح ان يقع الا متولداً وليس الا الاصوات والتاليف والالام وافعال القلوب ما كان منه <sup>(٨)</sup> متولداً فانه يصح وقوع جنسه مبتداً وهو العلم . واما الذى يولد فهو الاعتماد <sup>(٩)</sup> والكون من افعال الجوارح والنظر من افعال القلوب فقط . والذى يولده الاعتماد هو اعتماد آخر . والكون من حركة او سكون والصوت . والذى يولده الكون هو التاليف والالام <sup>(١٠)</sup> والذى يولده النظر هو العلم . وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه الا مبتدا نحو الارادة والكراهة والظن والفكر . ثم تنقسم هذه المسببات ففیه ما يتولد عن السبب في الثاني ومنه ما يتولد في الحال والذى يولد في الثاني ليس الا النظر والاعتماد وما يتولد عن الكون فانه يجاوز ولا يتراخى . والطريقة التي بها يعرف ان الشيء يولد ان يحصل غيره بحسبه . وامارة توليده <sup>(١١)</sup> ان يحصل بحسب غيره . فكل ما يثبت <sup>(١٢)</sup> فيه هذا الوجه قضينا <sup>(١٣)</sup> بانه متولد . وما ليس هذا حاله اخرجناه عن هذه الجملة . وامارة ما يتعذر فعله منا الا بسبب هو انه لا يتمكن من فعله الا عند فعل آخر نوقعه بحسبه اذا زالت الموانع .

واعلم ان « لشيخنا البغداديين » وغيرهم طريقة في اثبات المتولدات غير ما نقوله . فانهم يجعلون الادراك معنى ويجعلونه مقدوراً للعباد . وكذلك يجعلون اللون والطعم والحرارة وما شاكلها مقدوراً للعباد . فقالوا : انه عند حضور المدرك وفتح الجفن وزوال الموانع وغير ذلك يحصل الادراك ويحصل العلم ايضا فيجب ان يكون بحركته قد اوجب الادراك والعلم . وكذلك فعند ضرب الدبس يحصل البياض في الناظف وعند

(١) ي : ان يكون . - (٢) ق : ي : تراء . - (٣) ت : للادراك . - (٤) ق : - الفعل . - (٥) ق : ي : بالضرب لان . - (٦) ق : وعلى .

(١) ق : شياء . - (٢) ق : شي . - (٣) ق : فيه . - (٤) ي : كالاتحاد . - (٥) ي : الالم . - (٦) ق : ي : تولده . - (٧) ق : ي : ثبت . - (٨) ق : حكينا .

الما وتسخينه فهو أبعد مما تقدم لأن ذلك هو برودة الثلج وحرارة النار وإنما تجاوزت الأجزاء من الثلج أو النار هذا الما . فاما الأشياء التي تحدث عند افعالنا وتتعلق بنا الغرامة والعرض فلا يوجب أن يكون من فعلنا متولداً لانا نعلق الغرامة بنفس ما هو فعلنا وإن كنا لو اثبتناها على ذلك الفعل لم يوجب أن يكون من جهتنا . فان العرض قد ينتقل عن الفاعل الى من صار سبباً في حدوث الفعل على ما نقوله في الملجأ وغيره فعلى هذه الجملة يجري هذا الباب .

## باب في بيان أحكام المتولد من افعالنا

قد ذكرنا ان في افعالنا ما لا يصح منا ان نفعله الا بسبب في افعالنا ما يصح ان نفعله ابتدا وبسبب وفيها ما لا يصح ان نفعله الا مبتدأ دون ان يقع بسبب . فالضرب الاول هو الصوت والالتم والتأليف . والضرب الثاني هو الاعتماد والكون والعلم . والضرب الثالث هو الارادة والكرامة والظن والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم .

فاما القسمة الاولى فلا يصح من احدنا ان يفعل الاجناس الثالثة من دون سبب ولا اختلاف في شيء من ذلك الا في التأليف . فان « ابا علي » قد اجاز في الواقع في محل القدرة انه مباشر وهذا اذا كان كلي محليه محل القدرة . وذكر « ابو هاشم » : اني لا اعرف قوله اذا كان احد محليه محلا للقدرة . والثاني ليس بمحل للقدرة هل يجعله متولداً او يجعله مباشراً . والصحيح ان جميع التأليف لا يقع الا بسبب هي المجاوزة لتعذر ايجادنا له الا بعد فعل السبب الذي هو المجاوزة . وبهذا يثبت لنا ان الصوت متولد وكذلك الالتم ولا فرق على هذه الطريقة بين ان يكون في محل القدرة او غير محلها<sup>(١)</sup> . ولنا نقول ان وجود هذا الجنس يستحيل من دون سبب وإنما الحاجة راجعة اليها . فلذلك يصح من القديم جل وعز ان يفعل هذه الاجناس ابتدا .<sup>(٢)</sup> يبين ذلك ان الحاجة الى السبب تابعة للحاجة الى القدرة . فاذا كان قادراً لنفسه صح ان يفعله بلا سبب .

واما الضرب الثاني فهو الذي يصح وقوعه مبتدأ تارة ومتولداً اخرى لانه في حاله يقع بحسب غيره في القلة والكثرة او في ما اشبه ذلك من المعنى الذي تقدم ذكره . وفي حالة اخرى يقع لا على هذه الطريقة فجعلناه مما يدخله الضربان معاً .<sup>(٣)</sup> واما الثالث فمن حيث لم تنأت الاشارة الى شيء تتولد عنه هذه الاجناس جعلناه مبتدأ . وحكم هذا الثالث في القادرين لا يختلف في انه لا يقع من احد الا على هذا الوجه . واما الثاني فقد يصح عندنا ان يقع من الله<sup>(٤)</sup> على الوجهين جميعاً . و « ابو علي » يخالف في ذلك فمنع من ان يقع منه الا ابتدا دون ان يكون فاعلا له بسبب وسنذكره من بعد .

(١) ق : - محلها . (٢) ي : حاله . (٣) ق : - من الله .

ولا خطر له بالبال وزال<sup>١</sup> عنه التمكن من ذلك ايضا فزال عنه الذم ولو حصل فيه ما قلناه اولا لثبت فيه الذم . فمن هذه الجهة يفارق هذا المسبب المبتدا والمتولد المقارن لسببه وهذا انما يتأتى في المسببات التي تتجدد فيها الاسباب حالاً فحالاً والا فليس يصح في هذا السبب الواحد ان يتأخر مسببه الى ازيد من الوقت الثاني كما نقوله في النظر والاعتقاد .

ومما يفترقان فيه ان المسبب الذي يتراخي يصح ان يكره في حال وقوعه وبعد فعل السبب ويصح الندم عليه . وعلى هذا صححت التوبة من الاصابة بعد وجود الرمي وهذه الطريقة ممتنعة في المبتدا والمتولد الذي يصاحب سببه لان الكراهة عنه صارفة عن فعله فغير جائز بعد فعل السبب ان يكره المسبب وهذا بين .

- ويختلفان ايضا من حيث ان بعد وجود السبب قد يصح وجود عارض يمنع من وجود المسبب وهذا ممتنع في المبتدا . وكذلك فان المسبب انما يمكنه ان يفعله بان تفعل غيره<sup>٢</sup> ويمكنه ان لا يفعله بان لا يفعله غيره والمبتدا لا يصح ذلك فيه . وعلى طريقة «ابن هاشم» في احد مذهبيه يصح ان يستحق المر الذم<sup>٣</sup> على المسبب قبل وقوعه ووجوده من حيث صار بوجود السبب في حكم الواقع الخارج عن المقذور وليس كذلك في المبتدا . فاما على مذهبه الثاني فهما متساويان . والذي قال في الكتاب عند قوله :  
١٠ انهما يفترقان في كيفية التلافي في المسبب قبل وقوعه انما يريد به التوبة التي قدمنا ذكرها . ثم قوله : وان كان في كيفية التوبة اختلاف لفظ انما يريد به ان في كلام «شيوخنا» انه يندم عند فعل السبب الذي يولد القبيح على السبب وعلى المسبب جميعاً . وربما جرى غير ذلك وهو ان يندم على السبب الموجود لوجهين احدهما لقبحه والثاني لانه يوجب القبيح وهذا اقرب .  
٢٠

ثم اورد فصلا في بيان القول في كيفية توليد هذه الاسباب مسبباتها وما يذكر فيها من الشروط . والغرض بذلك ان يحل به شبه من خالفنا في التوليد<sup>٤</sup> . وربما كان حل الشبه بذكر واحد منها والجواب عنه . وربما كان يذكر جملة من القول باقى على الجميع والمصنف مخير في ذلك .

- فاما كان للشبهة مدخل في<sup>٥</sup> ان يقول قائل : لو كان المتولد فعلا لنا لما احتجنا  
٢٥ في ايجاده الى ازيد من كون احدنا قادراً لا سيما اذا لم يرجع الى ضرب من الاحكام . فاذا كنتم لا تقدرن على ايجادها الا عند شروط فقد بطل ان تكون القدرة على السبب

وقد سأل رحمه الله نفسه عن الامارة التي تفرق بين ان يكون الشيء متولداً عن غيره وبين ان لا يكون كذلك لما جرى في كلام<sup>٦</sup> الشيوخ من قبل ان المباشر هو الذى يحل محل القدرة والمتولد ما يتعداه<sup>٧</sup> . وجعلوا ذلك فصلا بين الامرين وليس الامر عندنا كذلك . فقد يكون المتولد في محل القدرة كالمباشر وقد يكون مما يتعدى وان كان مما<sup>٨</sup> هو مباشر لا يصح ان يتجاوز محل القدرة . تبين صحة ذلك ان العلم المتولد عن النظر لا يتعدى محل القدرة بل يوجد فيها من حيث لم يختص بجهة كما نقوله في الاعتقاد . وكذلك فالتأليف يوجد في محل القدرة كما يوجد في غير محلها<sup>٩</sup> وهو متولد والاعتقاد قد يحصل في محل القدرة مع انه متولد كما اذا رمى احدنا حجراً الى حايط صلب<sup>١٠</sup> فتراجع بالصكبة فما يوجد من الاعتقاد في كفتنا هو متولد وان كان في محل القدرة . وكذلك فلو<sup>١١</sup> رمى حجراً فدفعه الى يده قادر اخر لكان متولداً وهو في محل القدرة فبطل ان يكون الفرق بين الامرين ما قالوه . فاذا يجب ان يجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين ان ما يجعل متولداً هو الذى يقع بحسب فعل اخر حتى انه ربما تعذر به<sup>١٢</sup> ايجادنا له الا كذلك . وربما صح ولكنه اذا وقع على هذا الحد وما تتعذر الاشارة الى شي يقع هذا بحسبه نجعله واقعاً ابتداء .  
١٥ واورد من بعد فصلا في انه هل يثبت بين المتولد والمبتدا فرق فيما يتصل بالفاعل ويرجع اليه من الاحكام ؟

والاصل في ذلك انهما سيان في استحقاق الذم والعقاب وغيرهما متى حصل في المتولد الشرط الذى<sup>١٣</sup> يراعى في المبتدا وان كان يحصل في كيفية الشرط في كل واحد منهما ضرب من الاختلاف . وجملة ذلك ان المسبب على وجهين اما ان يقترن بسببه واما ان يتراخي عن سببه . فما يقترن احد الامرين فيه بالاخر فحاله وحال المبتدا سوا في شروط استحقاق هذه الامور عليهما بلا خلاف<sup>١٤</sup> على شي من الوجوه لانه باقترانه بسببه قد<sup>١٥</sup> حل محل فعل آخر مبتدا اقترن بهذا السبب فما يشترطه في المبتدا فهو شرط هاهنا . واما اذا تراخي المسبب عن السبب فانه قد<sup>١٦</sup> يزول عنه الذم في المسبب لسهوه عنه وجهله به حتى لا يعرفه ولا يتمكن من معرفته .  
٢٠ ألا تراه لو رمى صيداً فاصاب مسلماً لم يستحق الذم على هذا المتولد عن الرمي . وان كان في تسميته بانه قبيح ام لا خلاف ولكن لما لم<sup>١٧</sup> يعرف هذا المسبب

(١) ي : كتب . (٢) قى : تعناه . (٣) قى : ما . (٤) ق : في غيرها . (٥) ي : حجراً صلباً الى حايط . (٦) ي : لو . (٧) ت : ق : به . (٨) ي : الشروط التي . (٩) ي : اختلاف . (١٠) ت : قد . (١١) ق : قد . (١٢) ت : ما لم .

(١) ي : فزال . (٢) ي : يفعل غيره . (٣) ق : والذم . (٤) قى : التولد . (٥) ت : في ذلك .

قدرة على مسببه وثبت انه يقع لا من فعلكم بل يقع من فعل غيركم او يقع طباعاً او ما شاكله .

والجواب ان الفاعل انما يصح ان يفعل على الوجه<sup>(١)</sup> الذي يصح وجود الفعل في نفسه عليه . فلهذا ما كان مبتداً من الافعال من نحو الارادة وغيرها لا يصح وجوده الا في مثل تنبيه القلب ولا فرق في ذلك بين القادرين . وعلى هذه الطريقة لم يصح منا ايجاد كثير من الافعال الا بالآلات . وكذلك لا يمتنع فيما يوجد<sup>(٢)</sup> متولداً من شروط نحتاج اليها ثم الشرط تارة يرجع الى الوجود وتارة الى الایجاب . فاذا تكلمنا في ان النظر مولد<sup>(٣)</sup> للعلم فالشرط في توليده له وايجاب هو ان يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدل والشرط في وجوده ان لا يكون عالماً بالمبدول لانه لو علمه لتعذر عليه النظر<sup>(٤)</sup> . فصار كل ما يصح وجود السبب من دونه فهو شرط في الایجاب وصار كل ما لا يصح وجوده دونه فهو شرط في الوجود .

واما ما يتولد عن الكون من نحو التاليف والالام فالشرط في وجود التاليف ان يكون الخلق متجاورين . والشرط في توليده له ان يكون حادثاً اعني الكون فانه اذا كان باقياً ففيه خلاف هل يولد<sup>(٥)</sup> او لا يولد . واما في الالام فعندنا ان في وجوده يكفي مجرد الخلل وربما شترط<sup>(٦)</sup> ابو علي ان يكون هناك تفريق ووهي ويشترط ايضا الحيوة . واما في ان يتولد عن الاكوان فهو مشروط بانتفاء الصحة عن الخلل . واما الاعتماد ففي توليده للاعتماد والكون لا شرط وكذلك في وجودها يلي في توليده للصوت تشرط الصكبة وذلك ليس بشرط في الوجود عندنا . فانه يجوز ان يوجد من جهة الله تعالى ابتداً في محل لا صكبة فيه ولا حركة . واما من ذهب الى<sup>(٧)</sup> انه لا يوجد الا مع الحركة فانه يجعله شرطاً في الوجود . فهذه طريقة القول في هذا الباب .

## باب في أن ايجاب السبب لما يوجب لا يختلف بالفاعلين

الغرض بذلك الكلام على « ابى على » لانه منع في هذه الاسباب اذا وجدت من جهة الله تعالى ان تولد وقال فيما يجعله متولداً عنها ان الله تعالى يبسدي بايجاده . وقد وافقنا في انها اذا وجدت من قبلنا<sup>(١)</sup> فانها تولد . والدلالة على ما نقوله ان هذا السبب يولد ما يولد<sup>(٢)</sup> لما يرجع اليه لا لحال فاعله . ألا ترى ان الاعتماد يولد من حيث اختصاص بجهة ولهذا يولد الحركات وغيرها سوا كان فاعله مريداً او كارهاً وعالماً او غافلاً ساهياً . وكذلك ما يوجد من التفريق في بدن الحي يولد الالام لا محالة ولا يختلف بالفاعلين . وكذلك الحال في المجاوزة والتاليف المتولد عنها . واذا كان انما يولد للوجه الذي ذكرناه فيجب ان تستوى فيه احوال الفاعلين<sup>(٣)</sup> حتى اذا ولد من فعلنا ولد<sup>(٤)</sup> من فعل غيرنا ولولا صحة هذه الطريقة لجاز ان يولد من فعل زيد ولا يولد من فعل عمرو او يولد من جهة من بالشرق دون من بالمغرب او يولد من اهل الدنيا دون اهل الاخرة وقد عرفنا امتناع ذلك . فكذلك يجب اذا ولد فعلنا ان يولد من فعله جل وعز وصارت منزلة منزلة القبيح الذي لما قبيح<sup>(٥)</sup> لوقوعه على وجه فن اى فاعل وجد على ذلك الوجه وجب ان يقبح .

فان قيل<sup>(٦)</sup> انه انما يولد من فعلنا لوجود القدرة دون ما يرجع اليه .

قيل له كيف يصح ذلك ومعلوم ان عند وجود المسبب تكون القدرة معدومة ؟ فيجب ان لا يكون لذلك تاثير .

فان قال إن ما كان<sup>(٧)</sup> من فعلنا انما ولد<sup>(٨)</sup> لانا لا نقدر على فعل المتولد ابتداً . فاما القديم جل وعز فانه يصح منه ان يفعله<sup>(٩)</sup> مبتداً فيجب ان لا يولد السبب من فعله .

قيل له إن اردت بذلك<sup>(١٠)</sup> ان عين ما قد وقع بسبب يجوز ان يقع ابتداً فغير مسلم وان كنا لو تركنا هذه المنازعة لم تقلح فيما اردناه<sup>(١١)</sup> لانه ان صح منه ان يفعله<sup>(١٢)</sup> على الوجهين جميعاً فيجب اذا وجد ان يكون ابتداً ومن حيث

(١) ت : فعلنا . - (٢) ي : يولد (٣) ق : القادرين الفاعلين . - (٤) ت : يولد . - (٥) ت : قبيح قبيح . - (٦) ق : قال . - (٧) ق : ما كان . - (٨) ت : يولد . - (٩) ق : يفعل . - (١٠) ق : - ان اردت بذلك . - (١١) ق : اردناه . - (١٢) ت : يفعل .

(١) ق : ي : الحد . - (٢) ق : يوجد . - (٣) ق : مولداً . - (٤) ت : - النظر . - (٥) ت : توليد . - (٦) ت : الا (كذا) .



باب في ان ايجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بالفاعلين

٤١٧

وجوده وهذا باطل . وربما اورد « شيونخنا » هذه الطريقة على وجوه نحو ان يقولوا : كان يجب صحة وجود التقطيع من قبل الله تعالى في بدن الحي فلا يوجد « الالم او اصطكاكك جبلين صليين فلا يوجد بينها صوت بان لا يختار الله تعالى ايجاد واحد من الامرين ابتدا . وتى قالوا : يوجد لاحتمال المحل له « فقدمنا ما فيه . وكذلك قد الزموا ان يصح وقوف الحجر الثقيل في الهواء فلا ينحدر من دون علاقة ولا منع بان يختار الله ايجاد الحركة فيه وعنده لا يتولد عن الثقل . وتى قيل باحتمال المحل له فعلوم انه كما يصح ان يتحرك سفلاً يصح ان يتحرك علواً و يميناً ويسرةً فلم صار على وتيرة واحدة توجد فيه الحركة في جهة النزول ؟

فاما الذى يعتمده « ابو على » في ذلك فهو انه لو فعل بسبب لوجب حاجته اليه كما وجبت حاجتنا اليه ومعلوم امتناع الحاجة عليه .  
ويعد الحاجة اليه تابعة للحاجة الى القدرة والالات فاذا استغنى عنها<sup>١٣</sup> وكذلك عن السبب .

**والاصل في الجواب** عما قاله انه ان غني بالحاجة ان عين هذا المسبب لا يصح وجوده الا بهذا السبب فعلوم ان هذا ان انبا<sup>١٤</sup> عن الحاجة انبا عما يرجع الى الفعل نفسه وجرى مجرى حاجة الحركة الى المحل الى ما شاكل ذلك . وان غني حاجة ترجع الى الفاعل فذلك مما قد عرف انها<sup>١٥</sup> لا تتعلق<sup>١٦</sup> باعيان الافعال وانما تتعلق<sup>١٧</sup> بالاجناس فكل فاعل تعذر عليه بعض الاجناس في الغرض المقصود اليه من دون سبب صح وصفه بالحاجة . وتى ياتي منه ان ياتي بما هو المقصود في ذلك الباب امتنعت عليه الحاجة . فيفارق الاول ان على كل حال لا يصح وجوده الا مع الامر المحتاج اليه وحل في بابه محل ذكره « مشايخنا » في ارتقا الطائر بالدرج مع امكان بلوغه السطح من دونها لانه والحال هذه لا يوصف بالحاجة . وكذلك فان احدنا اذا قدر على حركة<sup>١٨</sup> يمينه ابتدا فحركها يسرة لا يوصف بالحاجة الى ذلك . وهذا قولنا في القديم تعالى لانه تعالى<sup>١٩</sup> يقدر على ان يفعل مثل هذا المتولد في الغرض المقصود اليه ابتدا فزالته عنه الحاجة وسلم ما قدمناه . فهذا<sup>٢٠</sup> طريق القول في ذلك .

وجد سببه ان يكون متولدا فيكون حادثاً من الوجهين . وان كان انما يصح ان يفعله ابتدا بدلاً من ان يفعله متولدا فيجب اذا فعل السبب ان يكون بان يجعل متولداً اولى من ان يكون مبتدا لوجود السبب المخصوص الذى لا بد منه من وجود مسببه عند شروطه . ويبين ذلك ان احدنا يقدر على ان يتدى تحريك يده . ثم اذا حركها<sup>٢١</sup> باليد الاخرى جعلناه متولداً لوقوعه عند هذا السبب .

واحد ما يدل على ما قلناه ان الذى به نعرف<sup>٢٢</sup> ان احدنا فاعل بسبب اذا حصل في فعل الله تعالى فيجب القضا بالتسوية في هذه الطريقة كما انه اذا كان الذى به يعرف ان زيدا فاعل بسبب اذا حصل في فعل عمرو وجب<sup>٢٣</sup> التسوية . ثم كذلك في ساير القادرين وعلى هذا لما كان حدوث فعل احدنا بحسب قصوده ودواعيه دلالة على انه الفاعل المحدث وكانت هذه الطريقة توجد في غيره قضينا<sup>٢٤</sup> بانه ايضا فاعل لفعله ويحدث لتصرفه لقيام هذا الوجه حتى لا يجوز ان يخالف بين الفاعلين مع اتفاقهم في المعنى الذى بيناه . ولو فعلنا ذلك لكننا قد اخرجنا الوجه الاول من ان يكون دلالة وهذا بيتن<sup>٢٥</sup> . فاذا صحت هذه الجملة وكان احدنا انما عرف انه يفعل بسبب لوقوع المسبب بحسب اسبابه في القوة وخلافها فيجب اذا كانت حركة<sup>٢٦</sup> الرجا بالرياح او الما يقف على قوة جري الما وهبوب الرياح ان يقضى بانه تعالى فعله متولداً كما ان دورانها لما اختلف بقوة المدبر لها من بهيمة او غيرها ويضعفه عرفنا انه قد وقع متولداً . وهكذا الحال في جري السفينة بالرياح او يجذب الملاح لها وهذا باب متسع<sup>٢٧</sup> .

**ومنى قيل** انه تعالى يفعل ذلك ابتدا لم نامن مثله في افعالنا فيجب التسوية لا محالة . وايضا فقد ثبت ان عند وجود المجاوزة لا بد من وجود التاليف فان كانت تولده<sup>٢٨</sup> فهو الذى يتقوله وان احتاجت الى التاليف او كانت مضمنة به وجب تعذر وجود الكون اذا لم يكن هناك تاليف .

وقد عرف خلافه . وليس يصح ان تجعل وجوب وجود التاليف من جهة الله تعالى<sup>٢٩</sup> في المتجاوزين لمذهبه في ان المحل لا يخلو مما يحتمله لان هذا اصل غير مسلم . ثم يلزم على ذلك ان يكون وجوده عندما يفعله من المجاوزة ايضا لا على حد التوليد بل لان المحل يحتمله اذ لا فصل بين الامرين فاذا قد وجب ان يجعله متولداً من فعلنا فكذلك من فعله تعالى . وعلى انه يحتمل ما لا حصر له من التاليف فيجب

(١) ت : حركة . - (٢) قى : عرف . - (٣) حى : وجبت . - (٤) ت : كان حركة .  
(٥) حى : يتسع . - (٦) حى : - تعالى .

(١) حى : وجد . - (٢) تى : - له . - (٣) قى : عنها . - (٤) حى : انبى . - (٥) ت : انه . -  
(٦) قى : تحقيق . - (٧) قى : تحريك . - (٨) قى : - تعالى . - (٩) قى : قدمنا بهذا .

الحاجة ويفارق ذلك امتناع تحريك الجسم في الوقت الثاني في المكان العاشر لانا لا نصف واحداً<sup>١١</sup> من القادرين بالحاجة في جعل الجسم في العاشر الى قطع هذه الاماكن التسعة وان كان القديم يقدر على ان يفنيه في الثاني ثم يوجد<sup>١٢</sup> في الثالث في المكان العاشر وهذا غير جائز فينا. فهذا وجه تفارق حالتنا حال القديم فيه .

فان قيل فاذا صح منه ان يفعل مثل المسبب في الغرض المقصود اليه ابتدا فما وجه فعله اياه بسبب لان احدنا لولا تعذره عليه لم يحسن فعله اياه بسبب .

قيل له ان في الجنس الذي يقدر احدنا عليه ابتدا قد يفعله<sup>١٣</sup> بسبب كما يقوله في تحريك اليد ابتدا وتحريكها باليد الاخرى وذلك بان يتعلق به غرض من الاغراض وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب لانه لا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين او يتصل بمنافع الدنيا وعلى هذا من الله تعالى في غير آية من كتابه بذكر البحار التي<sup>١٤</sup> يجرى فيها السفن وبذكر الرياح وما شاكلها . فاذا اجزى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب وان صح ان يفعله ابتدا .

واحدنا ان من<sup>١٥</sup> المتقرر ان السبب قد يصح وجوده ويعرض عارض من وجود المسبب . فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا : فكل ما يفعله الله تعالى<sup>١٦</sup> من الاسباب قد يصح ان يعرى عن التوليد بان يفعل ما يصير منعاً له عن التوليد فيوجد السبب ولا يوجد مسبه وهذا ظاهر فيما يترسخي المسبب فيه عن السبب . وقد يصح فيما تقارنه ايضا بضرب من المنع ولكن على كل حال فيما يترسخي يصح من الله تعالى المنع من وقوع المسبب . والواحد منا قد يصح منه على بعض الوجوه ان يمنع مثل ان يرمى باحدى يديه ويأخذ باليد الاخرى ولكن في السهم اذا انفصل عن القوس لا يتأني ذلك . وعلى هذا اذا انفذ<sup>١٧</sup> السهم عن<sup>١٨</sup> القوس لم يجد طريقاً في تلافى ذلك اذا كان يصيب مسلماً سوى ان يندم على ما كان منه ويكره وقوع هذه الاصابة ولو قدّر<sup>١٩</sup> انه جل وعز يفعل ما هذا حاله<sup>٢٠</sup> لكان الواجب عليه بعد وجود السبب ان يمنع السبب من التوليد لان الواحد منا لو امكنه ان يصير غير فاعل لما فعله كان هذا هو الواجب ولكن عند تعذر ذلك اقيم الندم مقامه .

واحد تلك الوجوه ما اختلف فيه قول « ابى هاشم » من ان عين ما يفعله الله

## باب في مخالفة حال التوليد من فعلنا للتوليد من فعله تعالى

### حيث يختلفان وموافقهما<sup>١</sup> حيث يتفقان

لما ذكرنا ان احدنا يفعل بسبب كما يفعل ابتدا وبيننا ان القديم حكمه حكم الواحد منا في صحة فعله على الوجهين اقتضى ذلك ان نبين الوجه الذي به<sup>٢</sup> يفارق حاله حالنا في التوليد<sup>٣</sup> والوجه الذي يوافق حاله حالنا في ذلك . وجملة القول فيه ان الواحد منا قد صح منه في اجناس مخصوصة ان يفعلها ابتدا وضح منه ان يفعلها بسبب ففي هذا الوجه لا يخالف حكمه حكم القديم تعالى<sup>٤</sup> وكذلك فقد صح ان تقع منه اجناس مخصوصة ابتدا نحو الارادة وما شاكلها ولا يصح منه ان يفعلها باسباب . وفي هذا ايضا يستوى حكمه جل وعز وحكم العباد . وكذلك فان ما يرجع الى احكام المتولد من دم ومدح وما شاكلها فاحوال الفاعلين لا تختلف فيه . وانما نحتاج ان نبين الوجوه التي بها يقع الفرق بيننا وبينه تعالى فيما يتصل بالتوليد<sup>٥</sup> .

فاحدها ان هاهنا اجناساً لا تقدر على ايجادها الا باسباب حتى لا يجوز خلاف ذلك . وهو مما قد قامت عليه الدلالة لا انه تمكن الاشارة فيه الى علة لانا ان قلنا لكوننا قادرين بقدر تعذر ذلك اقتضى تعذر ابتدا علينا اصلاً وقد عرّف خلافه . والقديم تعالى<sup>٦</sup> لا بد من قدرته على هذه الاجناس ابتدا كما قد<sup>٧</sup> قدر على ايجادها باسباب لولا ذلك لصار محتاجاً الى السبب كحاجتنا ولا يمكن ان يقال ان المسبب يحتاج في وجوده الى هذه الاسباب لانه لو كانت الحاجة راجعة الى عين الفعل حتى يجرى مجرى الحاجة الى محل لكان كما يتعذر وجوده عند عدم المحل يتعذر وجوده عند عدم سببه . وقد يصح وجود المسبب مع عدم السبب وعلى ان الحاجة الراجعة الى الفاعل لا تتعين بفعل بل تراعى الجنس في الغرض المقصود فلو تعذر على القديم جل وعز ان يفعل مثل المسبب في الغرض المقصود اليه ابتدا لتحققت

(١) ق : اهدأ . (٢) ي : يوجد . (٣) ق : فعله . (٤) ت : الذي (كذا) . (٥) ت ق : من . (٦) ق : - تعالى . (٧) ي : نفذ . (٨) ت : - عن . (٩) ق : قدرنا . (١٠) ق : ما حاله منه هذا .

(١) ق : بموافقتهما . (٢) ت ق : - به . (٣) ق : التولد . (٤) ق : - تعالى . (٥) ي : يتولد . (٦) ق : - تعالى . (٧) ق : - قد .

فيجاوز ذلك الجسم فيظهر فيه السواد وعلى هذا يجري من اراد اتخاذ الفحم لانه يمنع الدخان من النفوذ فيجتمع ويكثر<sup>١</sup> في الجمر .

فان قال فجزوا ان يكون هاهنا سبب تولد من فعله جل وعز هذه الاجناس التي تقع متكم ابتدا او يكون القديم مخصوصاً بالقدرة عليه .

قيل له اما ما علمناه فليس يجوز ان تعتبر تنافيه شك وقد ثبت ان في الموجود من ذلك لا يوجد طريقه التوليد<sup>٢</sup> بينه وبين غيره من الافعال . فان سأل عن الجنس المحوز في المقذور هل يجوز وقوعه من الله تعالى بسبب يقدر عليه فهو حجاب الى ذلك اذ لا مانع يمنع منه لان الذي لاجله منعنا هو قائم في هذه الاجناس دون غيرها . وهذا معنى قوله في الكتاب ان ما يكون بطريقة الفعلية متى لم<sup>٣</sup> تثبت فيه طريقة<sup>٤</sup> الدلالة فواجب به<sup>٥</sup> نفيه فيها<sup>٦</sup> تعذر طريقة التوليد بين ذلك وبين بعض الاسباب قطعنا على نفيه . فاما ما<sup>٧</sup> لم تظهر فيه طريقة<sup>٨</sup> الفعلية فالقطع به لا يمكن ويجب تجويزه . فهذا طريق<sup>٩</sup> القول في وجه<sup>١٠</sup> الفرق بين المتولد من فعلنا ومن<sup>١١</sup> فعله جل وعز . واما<sup>١٢</sup> ما يتفقان فيه فقد مضى ما يجب ذكره فيه .

تعالى<sup>١٣</sup> بسبب يصح منه ان يفعله ابتدا قاله في «الجامع» فعلى ذلك تفارق حاله حالنا . ثم رجع عنه في «الابواب» وهو الصحيح . فعلى هذا لا فرق بيننا وبينه تعالى في ذلك وهذا لانه لو جاز وقوعه على الوجهين لصار له في الحدوث ازيد من جهة واحدة وهذا ظاهر السقوط . والكلام في تفصيل هذه المسئلة المذكور في مواضعها .

واحد تلك الوجوه ان احدنا قد يفعل السبب ويعلم وقوع المسبب عنه وهو واحد<sup>١٤</sup> ووقوع مسبين عنه وقد يجوز ان يكون غرضه نفس السبب دون كلي المسبين او دون احدهما ويكون داعيه الى احد الامرين لا يدعوه الى الامر الاخر . ألا ترى انه يجوز ان يتعلق غرضه بالرمي ويمد القوس من دون ان يحصل له في المسبب غرض وقد يجوز ان يقصد الجرح فيريد خروج الدم من دون ايلام المقصود . واما القديم تعالى فلا بد<sup>١٥</sup> من ان يريد المسبب الواحد او المسبين لانه لو لم يرد ذلك لصار ما يفعله<sup>١٦</sup> من السبب واحد المسبين قبيحاً من حيث لم يتفصل من<sup>١٧</sup> القبيح<sup>١٨</sup> الذي لا يتعلق به غرض ومنها امكنه ان يفعل مثل المسبب في الغرض المقصود اليه<sup>١٩</sup> ابتدا فيجب ان تكون في فعله للسبب قابضة . وليس الا ما قلناه وحل محل الافعال التي تقع جملة واحدة لان احدنا يريد بها جملة والتقديم جل وعز يريد احداث كل واحد<sup>٢٠</sup> منها . ففي هذا الوجه يفارق حكمه ايضاً حكماًنا .

واعلم ان الاجناس التي لا تقدر على فعلها الا ابتدا نحو الارادة والكراهة وما شاكلها فحكم القديم حكماًنا في ذلك حتى لا يجوز ان يقدر على فعله لها بسبب . ولا شبهة في<sup>٢١</sup> ككل غرض من الاغراض يجعل سبباً له او لا توجد هذه الامور الا معه وكما نقضى بانها لا<sup>٢٢</sup> تقع عن سبب قلنا نقضى بان ليس هاهنا ما يصح ان يولده لانا انما نعرف حال الاسباب باعتبار حالنا معها . فاذا امكننا ان نفعل الشيء ابتدا ونغيره من الافعال قضينا فيه بصحة التوليد واذا لم يصح ذلك قطعنا<sup>٢٣</sup> بانه لا يقع الا ابتدا . ثم تجرى حال الغايب على حكم الشاهد واذا كان كذلك لزم في هذه الافعال ان نقضى بوقوعها ابتدا وكذلك فيما يختص تعالى بالقدرة عليه من الاجناس نحو الجوهر واللون وغيرها لانا لا نجوز وقوعها عن اسباب . وليس لاحد ان يقول : فانه تعالى يفعل السواد في الجسم الذي يحرق بالنار باعتماد النار لان عندنا ان ذلك السواد هو من اجزا النار فان الدخان الذي يتفصل عنها هو بعض اجزاها

(١) ي : يكثر . (٢) ي : التولد . (٣) ق : متا . (٤) ي : طريق . (٥) ت : به . (٦) ق : مها . (٧) ق : ما . (٨) ق : طريق . (٩) ق : فهذه طريقة . (١٠) ق : وجه . (١١) ق : بين . (١٢) ق : فاما .

(١٣) ق : - الله تعالى . (١٤) ي : او . (١٥) ق : يفعله . (١٦) ق : عن . (١٧) ي : - من القبيح . (١٨) ت : - اليه . (١٩) ق : ي : جز . (٢٠) ق : - في . (٢١) ي : ثم . (٢٢) ق : قضينا . (٢٣) ي : قضينا .

## باب في بيان ما يتعلق بالأسماء في هذا الباب

ما يتصل بالمعنى فيما نقوله في باب التوليد<sup>١</sup> قد مضى . فاما الكلام في الاسماء والعبارات التي تجرى على هذه الاسباب فقد حصل الاصطلاح منا على اسمها تطلق على الاسباب فتوسع بها<sup>٢</sup> ولو حققناها ما كان يجب ذلك نحو قولنا في السبب انه موجب للمسبب لان الذي اوجب حصوله هو ما عليه القادر وصار السبب واسطة بينه وبين ذلك الفعل . وان كنا نمتنع من اطلاق اسم<sup>٣</sup> الموجب على الفاعل ايضا<sup>٤</sup> لان طريقة الفعلية تنافي الايجاب وكذلك فلا يصح على الحقيقة ان يقال في السبب انه مولد لانه من اسماء الفاعلين ولا يقال ايضا انه حادث بالسبب . فان حدوثه هو بالقادر بل يصح ان يقال احداثه القادر بهذا السبب او حرك الحبل المنفصل عنه بالاعتقاد او الف بالاجواز الى ما شاكل ذلك . وانما يمتنع هذا على قول « الحبرة » لان عندهم ان فعل احدنا لا يتعدى محل قدرته وعلى هذا جعلوا الكسر حالا في الكاسر . وكذلك فيما يجرى مجراه وارثكوا بذلك الجهالات . فاما قولنا في المسبب انه متولد فصحيح سوا جعل<sup>٥</sup> المولد هو الفاعل او السبب .

## باب في ذكر بعض شبرهم

اعلم ان من ينفي القول بالتوليد<sup>١</sup> ربما شنع بان القول بان الاصابة الواقعة بعد وجود الرمي هي فعل الرامي يؤدي الى ان يكون الفاعل فاعلا وهو ميت او يكون الفاعل فاعلا وقد خرج عن كونه قادرا<sup>٢</sup> وحصل عاجزا بدلا من كونه قادرا .

وربما قالوا : وكان يجوز ان يحصل معدوما في حال وجود فعله اذ ليس يمتنع حدوث الموت به عند وجود<sup>٣</sup> الاصابة ولا زوال القدرة عنه ولا حدوث العجز بدلا من وجودها ولا عدمها<sup>٤</sup> وكل قول ادعى الى ان يكون الفاعل فاعلا وهو ببعض هذه الاوصاف وجب القضا بطلانه .

والجواب ان نقول : ليست<sup>٥</sup> حقيقة الفاعل اكثر من انه من وحد مقدوره ولا نعقل سواه . فاذا كان كذلك ووجد هذا الفعل الذي كان هو قادرا عليه عند موته او عند زوال قدرته او عند حدوث العجز وما شاكله فتجب صحة ان يوصف بهذا الوصف ولا تجوز دعوى الضرورة في خلافه فلا فائدة للتشيع بذكره فيجب اذا ان يصح حدوث فعله في حال قد مات او زال قدرته او وجد العجز بدلا منها تبين صحة ذلك ان وجود فعله ليس يفتقر الى خلاف هذه الاوصاف وانما يحتاج الى القدرة على وجه يتقدم الفعل . فاما ان يفتقر الى المصاحبة فلا واذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلا منها ولولا ان العدم في بعض الاجسام مع وجود البعض يمتنع لجوزنا ان يعدم في حال وجود فعله ولكن ما يفعله فيما بان عنه يكون في جسم وفنا الفاعل مع وجود ذلك الحبل ممتنع فيجب امتناع ذلك لهذه العلة<sup>٦</sup> لا لما ظنوه . وليس يشبه كونه فاعلا كونه قادرا فيحكم باستحالة<sup>٧</sup> في حال الموت<sup>٨</sup> اذ القادر لا بد من كونه حيا والفاعل من وجد مقدوره وليس يفتقر وجود مقدوره الى كونه حيا او قادرا او موجودا فافتراقا . وتبين صحة هذه الاضافة اليه انه قد وجد بحسب ما فعله من الاسباب فيجب ان يضاف اليه كما يضاف اليه لو كان حيا .

فان قيل فثبتوا<sup>٩</sup> تفصيل القول في هذه الجملة .

(١) ق : - في . (٢) ق : - بالتوليد . (٣) ق : - وجود . (٤) ت : - عدما . (٥) ي : ليس (كذا) . (٦) ي : الحلة . (٧) ي : استحالة . (٨) ق : حال عدم الموجب . (٩) ي : حال الموجب . (٩) ق : ي : فيبتوا .

(١) ي : التولد . (٢) ت : - بها . (٣) ق : - اسم . (٤) ت : - ايضا . (٥) ق : ي : جملة .

قيل له ان ما يفعله من الافعال على ضربين : احدهما يفعله الفاعل منا مباشراً والآخر متولداً . فالفعل مباشر يصح وجود اقل قليل الاجزا منه في حال موته وزوال كونه قادراً ما لم يكن ذلك من باب ما يفترض في وجوده الى الحياة بان يكون من افعال القلوب . فاما ما زاد على الجز الواحد فلا يجوز وجوده عندما تعرض هذه الاحوال . فاما المتولد فعلى ضربين . احدهما يولد شيئاً واحداً ولا بد عند تجديد المسببات من تجديد اسباب فيه نحو النظر والعلم والاعتقاد والكلام والمجازة والتأليف والتفريق والالتم . والثاني يولد حالاً فحالاً فلا يحتاج الى التجديد .

فاما الاول فانه يجوز وجوده في حال وجود الموت ما لم يكن من باب ما يحتاج الى الحياة كالعلم وما شاكله وما<sup>١٠</sup> كان من باب الكلام ولكن ذلك في اقل قليل الاجزا لان الزايد عليه يحتاج الى زيادة الاسباب وتجديدها الا ان يفعل احدنا اسباب الكلام دفعة واحدة فترجع في الصدى<sup>١١</sup> وفي حال وجود<sup>١٢</sup> هذه الحروف في الصدى<sup>١٣</sup> يعرض فيه الموت او زوال القدرة .

واما الضرب الثاني فهو الذي يجوز وجوده وان كثرت الافعال في حال الموت والعجز لان بعض الاسباب تولد بعضها كما نقوله في الرمي ووقوع الاصابة بعد زمان .

وما يوردونه علينا قولهم انه يلزم على القول بالتوليد<sup>١٤</sup> ان يستحق الواحد منا الدم والعقاب بعد موته ولما استحقها في حال الحياة وهذا ممنوع<sup>١٥</sup> اذ ليس يجوز ان يكون العبد من اهل الولاية . فاذا مات صار من اهل العداوة ومعلوم انه قد يفعل الرمي ثم يموت وتقع الاصابة بالرمي بعد موته فيجب استحقاقه للدم واللعن على هذه الاصابة .

والجواب عن ذلك يجري على مذهبي « لابي هاشم » احدهما انه يستحق الدم والعقاب على المسبب في حال وقوع السبب من جهته لانه قد صار في حكم الواقع فعلى ذلك يخرج من الدنيا وهو مستحق للعقاب لا انه يصير كذلك بعد الموت . وعلى هذا المذهب يحى السؤال الذي قد اورده في الكتاب من بعد في قوله : فاه منع السبب من التوليد كيف كان يكون الدم ؟

والجواب عنه ظاهر لانه وان استحقه في حال وقوع السبب فلاجل انه في

حكم الواقع فان لم يحدث مانع لم يثبت استحقاق الدم عليه اذ الشرط على كل حال في الدم حدوثه .

واذا قيل لو وقع هذا المانع مع العلم بانه لا يقع كيف كان يكون الحال فيه ؟

فالجواب عنه يجري على ما مضى في نظائره وان كانت الحال هاهنا اظهر لان سبب استحقاق العقاب والدم حدوثه وذلك مفقود . واما على المذهب الثاني وهو انه يستحق الدم عند حدوث المسبب فيقع الاشتباه فيجب ان يقال<sup>١٦</sup> : وما المانع من ان يستحق الدم على هذا المسبب ولما استحقه من قبل لانه حدث منه في هذه الحال ما قد كان يمكنه الاحتراز منه بان لا يفعل سببه وليس يجب ان يكون الدم انما يستحق بعد ان يتمكن من التحرز بكل وجه بل يكفي وجه من تلك الوجوه فيجب ان لا يؤثر في هذا الاستحقاق ما قد<sup>١٧</sup> عرض من الموت وغيره مع انه بالصفة التي بيناه في حدوث<sup>١٨</sup> ما يستحق به الدم وصفة الفاعل ما بيناه .

وبعد فان كان القوم قد صوروا ذلك في رام لم يستحق على نفس الرمي الدم والعقاب وانما استحق على الاصابة . فهذا انما يستقيم بعدما يقضى بان الرمي صغير وان اوجب الكبير وهذا مما لا يقع فيه تسليم لانا نقول انه اذا كان المسبب كبيراً فكذلك ما اوجبه فيستمر به استحقاق الدم وان كنا نُقَدِّر وقوع<sup>١٩</sup> زيادة في ذلك لوجود هذا المسبب .

فان قيل انيس لا بد من ان يتمكن المر من الفعل ومن تركه ليثبت قادراً وهذا الرمي لا يتمكن فيه من ذلك فكيف يوصف بالقدرة عليه ؟ وكيف يستحق الدم على ما لا يتأتى منه ان لا يفعله بدلا من فعله ؟

وبعد فكيف يحسن من الله تعالى ان يحترمه عند وجود الرمي ولما وجدت الاصابة وهلا قبح احترامه لانه يصير مستحقاً للعقاب على ما لا طريق له الى تلافيه ؟ واذا كنتم تقولون بانه لا يجوز وقد كلف عشرة افعال تقع في عشرة اوقات ان يحترم في الخامس من هذه الاوقات وانما يجوز بعد ان يمضي<sup>٢٠</sup> (الاقوات العشرة فكذلك يجب ان لا يحسن احترامه الا بعد ان يمضي) الوقت الذي تحدث فيه الاصابة . فاما ان يحكموا بقبح الاحترام او يوجبوا ان هذا المتولد ليس بفعل للرامي<sup>٢١</sup> .

(١) ي : فلو . - (٢) قى : يقول . - (٣) ت : - . - (٤) ت : حدوثه . - (٥) ق : وجود .  
(٦) ما بين القوسين موجود في قى وى فقط . - (٧) ت : الرامي .

(١) ي : - . - (٢) قى : - . - (٣) قى : الضد . - (٤) ق : وجوده . - (٥) ي : التولد .

قيل له اما وجوب قدرته على ترك الفعل ففتى اريد به الترك على الحقيقة وهو الضد فغير مستمر في ساير الافعال لان فيها ما لا ضد له فلا ترك له ايضاً. واما اذا اريد به<sup>١</sup> ان لا يفعل فقد يصح ان لا يفعله بان لا يفعل سببه وغير ممتنع ان يكون موصوفاً بالقدره على ان لا يفعل بواسطة كما يوصف بالقدره على ان يفعل بواسطة وثبتت على هذه الطريقة صحة الاحتراز بالوجهين اللذين ذكرناهما. فلا يكون لاحد ان يقول: كيف استحقّ الذم على ما لا يقدر على الاحتراز منه ولا على تلافيه وحل المسبب في هذا الوجه محل المبتدا الذي قد يصح ان يحترز منه بان يفعله اصلاً؟ فاذا ثبتت<sup>٢</sup> هذه الجملة فيجب ان يحسن من الله تعالى ان يحترمه<sup>٣</sup> بعد فعل السبب وان وقعت عنه مسببات كثيرة. فاذا اراد ان ثبوت قبل وقوع المسبب يأتي له ذلك في السبب بان يندم عليه لوجهين. احدهما قبحه والثاني لا يجابه للقيح على ما تقدم. فاما من كلف عشرة افعال في اوقات فاحترامه دون مضي تلك الاوقات لا يحسن لانه متى عوقب فقد عوقب مع المنع وليس فعله لبعضها بموجب ان يقع الباقي عنه فكان يقال: يكفى وجود بعضها في حسن احترامه لان بعض تلك الافعال منفصل عن البعض ويحتاج ان يتبدى كل واحد منها على ما نقوله في مسائل النظر والمعارف فبطل ما سأل عنه.

فان قيل فالسبب الذي يعلم من حاله ان مسبيه - وهو قبيح - يقع عنه هل يفارق في باب استحقاق الذم الكثير عليه السبب الذي لا نعلم ذلك من حاله؟ قيل له كذلك يجب وهكذا فان غلب على ظنه وقوع هذا المسبب القبيح عنه فهو اعظم لذمه منه لو لم يغلب على ظنه ولسنا نريد بذلك انه كان يستحق الذم وان كان ساهياً عنه لانه ما لم يخطر له ذلك على بال ولم يحصل فيه التجاوز فما قالوه لا يثبت ولكن عرضنا انه مع غلبة الظن يستحق من الذم اكثر مما يستحقه مع فقدته كما ان مع العلم يكون ذمه اكثر وان كان ضرورياً فالذم اعظم منه لو كاومكتسباً.

ثم سأل نفسه فقال: فيجب ان يقدر على المتولد ان كان جاداً من جهته قبل وقوعه بوقت واحد وهذا يقتضى فيما يترأخي ان لا يقدر عليه.

والاصل فيه عندنا ان المبتدا لا بد من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يزيد<sup>٤</sup>. وكذلك المتولد الذي يصاحب السبب فاما اذا تاخر عنه مثل النظر

(١) ت ق : - به . (٢) ت ي : ثبت (كذا) . (٣) ق ي : تعال احترامه . (٤) ي : يزيد .

والعلم والاعتاد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد فسبيل القدرة ان تتقدم بوقتين . واما ان كان السبب يولد امثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الاول بوقت واحد ثم يصح ان يعدم والمسبب يقع بعد اوقات كثيرة . وعلى هذا تقول : لو حصل في الارض خريق<sup>١</sup> فرمينا فيه حجراً لوجب ان ينزل ابداً اذ لا مانع وكذلك قال « ابو الهذيل » في الحركة<sup>٢</sup> الفلكية نحو ما قلناه وبين انه لا يجوز ان تكون حركته لاجل الهواء<sup>٣</sup> لانه ان لم يمنع لم يوجب.

فان قيل ففتى يزول تعلق فعلنا بنا ؟

قيل له اما المبتدا فعند وجوده وكذلك المسبب الذي يصاحب السبب يزول تعلقه عند وجود سببه . وهكذا ان ولده في الثاني . فاما القديم تعال فالمبتدا من فعله ان صحت اعادته لم يزل تعلقه به وفي المسبب اذا تولد عن سبب لا يبقى زال تعلقه به عند وجود سببه بلا اشكال . فاما ان كان مما يبقى سببه فهو مبنى على صحة الاعادة فيه وقد مضى ذكره في موضعه . فان قلنا بان<sup>٤</sup> السبب باق ويقع مبتدا فاعيد فلا بد من ان يكون له مسبب في حال الاعادة غير ما كان في حال البدى هذا ان كانت تلك المسببات التي له في حال الابتدا قد وقعت ويشتمل ان يقال : ان كانت لم تقع ولدت هذه المسببات باعجابها وفيه نظر .

فاما قول من يقول : لو جاز ان تفعلوا في غيركم لجاز الاختراع حتى يفقد الاتصال والماسّة . فباطل لانه في حكم من قال : يجب ان يصح منه على وجه استحليل بالقدرة . فاذا قالوا : فيجب ان تمنعوا الغير بالمتولد قلنا : كذلك نقول وهذا هو احد ما بدلنا في مسئلة التوحيد<sup>٥</sup> على صحة ما نقوله وابطال القول بالمخلوق اذ ما يوجد في يد احدنا لا يجوز ان يكون منعاً للضعيف لانه لا يضاده وون حكم المنع ان يكون ضدّاً او جارياً مجراه . فهذه طريقة<sup>٦</sup> القول في ذلك .

(١) ت : حرق . - (٢) ق ي : الخلية . - (٣) ق : الهوى . - (٤) ي : ان . - (٥) ق ي : التولد . - (٦) ت : طريق .

## باب على القائلين بالكسب

اعلم ان المعقول من المذاهب التي تخالف قولنا في المخلوق هو مذهب «جهم»<sup>١</sup> لانه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلا له على وجه الحجاز واجراه مجرى اضافة الاحراق الى النار ومجى اضافة اللون الى الملون واخرج الواحد منا من كونه قادراً على الحقيقة وجعل وصفه بذلك مفيداً لكونه حياً يصح ان يريد ويكره وقال : انما تفارق التصرفات المضافة الى العباد الالوان وغيرها من حيث انه تعالى ينتدى باللون<sup>٢</sup> من دون امر معه ويفعل الحركة مع الارادة فيخلقها جميعاً . وزعم انه تعالى جعل هذه الافعال علامة للثواب وجعل بعضها علامة للعقاب وحتى اجاز ان يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز ان يجعل العلامة في ذلك الامراض والمصائب والالام والالوان . وهذا مذهب معقول الا انه يرفع كل ما يقرر في المعقول من الامر والنهي والحمد والذم وغيرها من الاحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفاتنا<sup>٣</sup> بحسب احوالنا ودواعينا ويوجب جواز خلاف ذلك وكل الوجوه المذكورة من قبل تبطل هذا المذهب<sup>٤</sup> .

ولما رات «الحجيرة» تهافت هذا القول من جميع الجهات جعلوا هذا التصرف متعلقاً بنا من جهة ومن عند الله بجهة اخرى فقالوا : هو كسب منا<sup>٥</sup> خلق من الله تعالى<sup>٦</sup> . ثم افرقوا فبينهم من يقول ان جميع الافعال يجرى على طريقة واحدة في كونه كسباً ما كان منها متولداً وما كان منها مباشراً . وهذا قول «ضرار» وهذا هو القياس لو كان الكسب معقولاً لان طريقة الاضافة فيها واحدة .

ألا ترى انها سوا في وقوعه بحسب احوالنا ودواعينا فما اوجب ان يكون المباشر كسباً لنا يوجب مثله في المتولد . ثم حدث قوم جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصوا بها المباشر دون المتولد الذي قد يتعدى محلها وفي هاو لا من لا يصف العبد فاعلا على الحقيقة وانما بصفة بذلك مجازاً . واعلم ان اعتصامهم بهذه اللفظة لا ينجبهم من الالتزامات المتقدمة لو كانت هاهنا جهة معقولة فكيف في ذلك مما لا يعقل . فان الذي يستفاد بهذه اللفظة هو وقوع الفعل على وجه يجلب

(١) ق ي : قول . (٢) ق : اللون . (٣) ي : تصرفنا . (٤) ق : هذه المذاهب . (٥) ق : (١٠ - ١١) ق ي : - تعالى .

فيه<sup>١</sup> تقع او يدفع به ضرر وليس هذا مراد القوم . فاذا كنا على طول المدة التي قد احدثوا هذه المذاهب<sup>٢</sup> نكلهم فنلاقيهم ونحقق عليهم فليس يتمكنون من جهة يُشار اليها سوى<sup>٣</sup> الحدوث وتوابعه . فقد كفى ذلك في افساده لان اقامة الدلالة على تصحيح مذهب او افساده فرع على كونه في نفسه معقولاً كما ان الكلام في الصدق وفي الكذب في الاخبار فرع على انه خبر عما يعقل . فاما اذا لم نعقل ذلك كان<sup>٤</sup> الكلام لغواً . وتبين صحة ما قلناه انك مهما حققت عليهم راموا تفسير ذلك بطريقة الاضافة وليس يصير الشيء معقولاً بالاضافة بل ينبغي ان يكون في نفسه معقولاً ثم نكتسب بالاضافة التخصيص .

- ألا ترى انه ما لم يعقل الدار والفرس واليد والرجل<sup>٥</sup> وغيرهما<sup>٦</sup> لم يصح ان يقول : «دار زيد» و «فرس عمرو» الى ما شاكل ذلك . فكذلك اذا قالوا انه متعلق بنا من حيث هو كسب . ولما عقلنا كونه كسباً فكيف يصير معقولاً بهذه الطريقة ؟ وبين هذا انهم يروون ان يعقلونا ذلك بالقدرة والاختيار وهذا فرع على كونه معقولاً في نفسه . ثم يصح تعلق القدرة والارادة به فبطل ما قالوه . وقد قال «ابو هاشم» ان هذه الجهة لو كانت معقولة والتكليف من الامر والنهي وما يتصل بهما من الاحكام موقوف على المستفاد بقولهم : كسب لوجب ان يوجد له في كل لغة من اللغات لفظة تفيد هذه الفائدة . فان التكليف عام في المكلفين ومعلوم انه لا يوجد لهذا المعنى الذي قالوه في لغة الفرس والنبط واللفظ فلو اراد منهم مرید ان ينهى عن هذا المعنى ما الذي كان يصنع ومتى عبروا عنه بالكسب فقد حملوا العرب على ان يفيد<sup>٧</sup> بهذا اللفظ غير ما اصطالحوا عليه والا فالذي يسرون اليه مما لا<sup>٨</sup> يحظر على بالهم ولم يعنوه بهذا اللفظ . وقال ايضا ان ذلك يكشف من حال من ابدع هذه اللفظة انه ما اراد الله باطلاقها . وانما لبس على قوم من العامة واهمهم<sup>٩</sup> انه يخالف «لجهم» وانما اجتزى بهذه اللفظة فقط . والا ففى التحقيق يعود المذهبان الى شيء واحد لانهم توافقون «جهماً» في ان هذا التصرف يحدثه الله بجميع اوصافه . بل ربما زادوا عليه على ما نذكره من بعد . وقال ايضا : انما شبههم الرسول صلى الله عليه وآله<sup>١٠</sup> بالحيوس من وجوه كثيرة . ولكن من جعلها انهم علقوا الاحكام التي ذكرناها بشي لا يعقل يسموه كسباً كما ان الحيوس وفرق «الثوية» سمو ما لاجله يقع الخير من النور والشر من الظلمة طبعاً وكل<sup>١١</sup> القولين في انها خارجان عن المعقول سوا .

(١) ي : به (٢) ق ي : هذا المذهب . (٣) ت : سوا . (٤) ق ي : صار . (٥) ق ي : الراس . (٦) ق : - غيرهما . (٧) ق ي : يفيدوا . (٨) ق ي : لم . (٩) ي : فاهمهم . (١٠) ق ي : - وآله . (١١) ي : كلا .

فاما الكلام على حدودهم فهو انهم ربما قالوا ان الكسب هو ما حله مع القدرة عليه ولم يمكنهم ان يقتصروا على قولهم ما حله لانه يحله اللون وغيره ثم لما وجبت<sup>١١</sup> اضافة امر اخر الى الحركة التي جعلوها كسباً لم يمكنهم ان يجعلوا ذلك الامر الصحة او اللون او المرض او ما اشبهها<sup>١٢</sup> لانه لا تعلق لهذه الاشياء بالفعل فاثبتوا ذلك الامر قدرة ثم لما كانت حال القدرة حال غيرها من الاعراض المتعلقة فزادوا قولهم عليه . والكلام على هذا الحد من وجوده وذلك ان الفعل لا يحل نفس الفاعل وانما يحل بعضه فقولهم ما حله مع القدرة عليه لا يصح .

وبعد فاثبات القدرة فرع على ان<sup>١٣</sup> احدنا قادر وعلى انه قدر مع جواز ان لا يقدر . وذلك ايضا فرع على كونه فاعلا لتصرفه فكيف نفس الفعلية بالقدرة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية ؟

وبعد فلو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا لكان على طريقتهم لا يستقيم اثبات القدرة لانه اذا كان تعالى هو الذي يحدث هذا الفعل بجميع احكامه ووصافه فما وجه الحاجة الى القدرة ؟ وانما يصح ذلك على مذهبنا .

وبعد فقولهم عليه يفيد ضرباً من التأثير . فنقول لهم : ما هذا التأثير أتجعلونه قدرة على احداثه ؟ فهو معقول ورجوع الى ما نقول . وان جعلتم التأثير راجعاً الى الكسب فهو تفسير الشيء بنفسه .

فان قالوا : هو ما وقع باختياره في محل القدرة عليه واحترزوا بزعمهم عن المتولد . لانه لا يوجد في محل القدرة عليه وان كان هذا جهلاً منهم لانه قد يوجد في المتولد . ما يحل محل القدرة على ما تقدم .

ولكن الكلام عليهم في لفظ الوقوع فانهم ان ارادوا بالوقوع الحدوث فهو الذي نقوله وان راموا ان يفسروا<sup>١٤</sup> بالكسب فقد صار الشيء مجبوداً بنفسه .

وبعد فان السامع عندهم يكتسب وليس هناك اختيار .

وبعد فان نفس الاختيار كسب وليس يقع ما باختيار آخر .

وبعد فان القدرة لا يستقيم اثباتها على مذهبهم والطريقة في ذلك ما تقدم .

وبعد فقولهم عليه يفيد ضرباً من التأثير لهذه القدرة فيجب ان يجوز في حركة المفلوج والمرتعش ان تكون كسباً له لوجودها ومعها الاختيار اذ لا يمتنع ان يختار وجوده او يختار وجود اللون فيه ولم يصار . والحال هذه بان تكون هي<sup>١٥</sup> مؤثرة في

(١) ت : وجب . - (٢) ي : اشبههم . - (٣) ت : - ان . - (٤) ي : يفسروا . - (٥) ي : - هي .

الحركة اولى من الحركة ان تؤثر في القدرة . فان زعموا ان الكسب معناه ما يُقارن القدرة في الحدوث في محلها فكل ما تقدم يعود عليه ثم يوجب عليه ان لا تكون الحركة بان تكون<sup>١٦</sup> كسباً اولى من غيرها . ألا ترى انه ليس يمتنع من وجود القدرة ان يوجد اللون والحركة الضرورية فلا بد من ان لا تقتصر<sup>١٧</sup> على المقارنة ويزاد في الكلام لفظة تُسبى عن ضرب من التأثير بقولهم عليه فيعود ما اوردناه عليهم .

فان قيل فقد عقلنا تفرقة بين ان تقترن<sup>١٨</sup> بالفعل القدرة وبين ان لا تقترن<sup>١٩</sup> فعبئنا عما يقترن بالقدرة انه كسب .

قيل لهم هذه التفرقة وان عقلت فليس يقتضى ان يكون للقدرة تأثيراً ويكون لنا في فعلها تأثير ولها بنا تعلق وانما كلامنا فيما يتعلق بنا ما جهته فان<sup>٢٠</sup> انتم فسرتم ذلك بما قلتم فقد جعلتموها حادثة من جهة الله تعالى<sup>٢١</sup> بجميع الاوصاف ولا تأثير لوجود القدرة معها .

فان قال انها تؤثر لا في طريقة الاحداث بل تؤثر في حكم من الاحكام كتاثير الارادة في كون الكلام خيراً .

قيل له انا قد عقلنا التفرقة بين ان يكون خيراً وبين ان لا يكون كذلك فامكن والحال هذه ان نجعل هذا التأثير للارادة<sup>٢٢</sup> وان كان عند التحقيق انما يؤثر كونه مريداً وكلامنا هاهنا في الجهة التي علقوها بنا . فلا بد من ان نعقل اولاً ثم نطلب المؤثر والخصص كما انا عقلنا احكام الفعل ثم علقناه بالعلم او بكون الفاعل عالماً فبطل ما قالوه .

ثم سأل نفسه فقال : انتم تجعلون حد المباشر ما يحل محل القدرة عليه فهلا اجزتم لنا مثل ذلك في حد الكسب ؟

والجواب ان هذا الحد ليس بمستقيم على ما تقدم ذكره . وان كنا لو اخطانا في هذا التحديد ما صار هذا عذراً لهم على انا لو صححنا هذا الحد لم يشبه ما قالوه لانا قلنا : ذلك بعد ان اصفنا حدوث الفعل الى احدنا ثم عرفنا انه قد يحدث في محل القدرة وقد يحدث في غير محل القدرة فعبئنا عن احد الامرين بانه مباشر وعن الاخر بانه متولد وكل ذلك بعد ان عقلنا كيفية الفعل وتعلقه بفاعله بوقوعه بحسب افعاله . والقوم يعدّ في اثبات الجهة التي منها يتعلق الفعل بفاعله فيجب ان يعقلونا ذلك ثم تتأى الاضافة والتقسيم . وهذا فرق واضح .

(١) ي : - بان تكون . - (٢) ق : يقتصروا . - (٣) ي : تقترن . - (٤) ق : فاذا . - (٥) ي : - تعالى . - (٦) ق : في الارادة .



وما شاكلها هو القديم تعالى<sup>١١</sup> الذي يصح منه ان يفعل في الثاني على حد ما فعل في الاول . قالوا : انما صح من الله تعالى ان يفعل مثل ما وجد من جهته اولا لكونه محدثاً فيجب مثله فينا لو كنا محدثين . وهذه الشبهة بناها القوم على ان الفعلية مفتقرة الى العلم بتفاصيل ما يفعله الفاعل . وليس الامر كذلك فانه قد يصح الفعل من النائم والساهى والغافل ولا علم اصلاً . وعلى ذلك جعلنا المتولد واقعاً منه من دون علم به . واذا كان هذا صحيحاً فكذلك يجوز ان يفعل وهو عالم به على وجه الجملة دون التفصيل واحدهما كالاخر في صحة ايقاع الكتابة حتى لا يقول قائل : فعندكم ان المحكم لا يقع الا من عالم وان كان القوم ليس يفصلون في اخراج العبد عن كونه محدثاً بين ان يكون ذلك من باب الافعال المحكمة وبين ان يكون من غير هذا الضرب . فاذا تقررت هذه الجملة قلنا لهم : ان الكاتب منا غير عالم بتفاصيل اشكال الحروف وانما يعرفها على الجملة فلماذا يتعذر عليه في الثاني على مطابقة ما اتى به في الاول حتى لو خص بمريد علم لصح منه ذلك وعلى هذه الطريقة يصح<sup>١٢</sup> في الناس من يتأني منه التزوير على حظ الغير . وقد كان « قاضي القضاة » يحكى<sup>١٣</sup> عن بعض اصحابنا انه كان يكتب المصاحف على حد يصعب تمييز بعضها من بعض فكان الصاحب يقول : يصلح ان يبطل شبهة « الهيرة » بذلك . وجهته ان تعذره عليه هو للعلة التي بينها لا لانه لم يكن محدثاً له في الاول ولاجل هذا يصح منه ان يوجد ثانياً مثل ما اوجده<sup>١٤</sup> اولاً فيما هو خارج من الافعال المرتبة المحكمة وانما يكون من جملة اجناس الافعال التي يكفى فيها كون القادر قادراً نحو التحرك<sup>١٥</sup> او<sup>١٦</sup> الاشارة او الارادة وما اشبهها . ولنا نقول ان القديم تعالى<sup>١٧</sup> انما صح منه ذلك ثانياً لصحته اولا . بل لانه عالم لنفسه فيعلم كل معلوم مفصلاً على ان هذه الطريقة اذا لم يبطل عندهم القول بالكسب فكذلك لا يبطل عندنا القول بالاحداث ولا بد لنا جميعاً من الرجوع الى الوجه الذي يدل على ان تصرف العبد متعلق به من حيث وقع بدواعيه دون اعتبار الفعل في الثاني لانه قد حصل في الاول ما هو دلالة كونه محدثاً لتصرفه فتعذر مثله عليه في الثاني يجب ان لا يخرج عما قامت على صحته الدلالة وهذا بين .

ومنها قولهم : ان احدنا لو كان محدثاً للفعل لصح منه ان يفعل المولم من افعاله ملدماً والملد من افعاله مولماً كما يصح مثله في الله تعالى . وهذا ظاهر السقوط لانه ليس يصير الفعل مولماً او ملدماً لما يرجع الى جنسه وانما يصير كذلك لمقارنة الشهوة

(١) ق : - تعالى . (٢) قى : يقع . (٣) قى : حكى . (٤) قى : اوجد . (٥) قى : التحريك . (٦) قى : و . (٧) قى : - تعال .

ثم بين انه اذا لم يكن الكسب معقولاً فقولهم فاسد . وان كنا لو سلمنا لهم ما ارادوه لم يمنع ذلك من فساد مذهبهم لانا نقول : ان عندكم ان جهة الكسب لا يصح انفكاكها من جهة الحدوث فغير جائز ان يحدث الله تعالى هذا الفعل وهذه القدرة الا والفعل كسب لا محالة . فقد صار في حكم المحصول الملجأ الى هذا الفعل فيسقط ذمه ومدحه ويجرى مجرى المرمى من شأقه وانما كان يبقى للاختيار موضع لو كان مع حدوث القدرة يجوز ان يكتسب ويجوز ان لا يكتسب . فاما اذا وجب ذلك فلو قدر كونه كسباً لكان ما اوردناه لازماً لهم وصار ذلك بمنزلة ان نعلم ان الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلاً آخر لا محالة لان وجوب حصوله يخرج عن ان يتعلق بنا او يكون جهة للدم والمدح .

وبين ايضاً انه لو صح انفكاك احدي الجهتين عن الاخرى لكان مذهبهم باطلاً ايضاً وذلك لانه اذا كانت جهة الحدوث اقوى من جهة الكسب فلو كان احدنا يستحق الذم على الكسب للزم<sup>١٨</sup> مثله في القديم تعالى<sup>١٩</sup> او ان لم يجب فيه وقد احدثه وهذه الجهة اقوى من الجهة التي تعلق بنا ان نستحق الذم فكذلك في الواحد منا .

ثم اورد رحمه الله للقوم شبهةً مبتدأة<sup>٢٠</sup> .

فمنها قولهم ان من حق الفاعل ان يكون محالفاً لفعله فلو كان العبد مع انه محدث يصح منه الاحداث للزم ان يكون الفعل مجانساً لفاعله فيجب ان يكون الحدوث حاصلًا من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل . وهذه شبهة ركيكة لانهم بنوها على ان بالحدوث يقع التماثل والاختلاف وهذا ظاهر السقوط . فليس يجب لو كان الفعل محدثاً ان يكون صادرًا عن قديم دون محدث وانما يجب الاختلاف في صفة راجعة الى ذاته وان لم يكن وجوب ذلك لكونه فاعلاً . ولهذا كان تعالى مخالفاً لم يزل ولا فعل معه . ولولا صحة ما قلناه لم يجز فينا ان نوصف بالوجود كما وُصف القديم<sup>٢١</sup> به ولا بان احدنا قادر حي فاعل كما صح مثله في القديم . وكان لا يجوز ان يكون فعلنا موجوداً اذ كنا موجودين ولا معلوماً كما انا معلومون ولزوم ذلك ظاهر .

ومنها قولهم : لو كنتم المحدثين لافعالكم لصح ان تاتوا ثانياً بمثل ما اثبتوه<sup>٢٢</sup> اولا بحيث لا يغادره شيء . فاذا تعذر ذلك عليكم عرفنا ان الحدوث لهذه الكتابة

(١) قى : لوجب . (٢) قى : - تعالى . (٣) قى : اثبتوه .

يصح منا ان نعرف في الاجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى فن هذه الجهة يصح ان تكون دلالة عليه .

ومنها ما اورده « الثنوية » على « ضرار » فاعتقد الجبر لمكانها وعليه بنى حفص القرد كناية وهي شبهة ضعيفة في الحقيقة لانهم قالوا « لضرار » : لو كان القردة والخنازير وما اشبهها من خلقه تعالى لكان في فعل العباد امر من الامور هو خير من فعل الله<sup>١</sup> وهو الايمان . ولعلمهم انما قصدوا بذلك ان تضاف هذه المؤذيات الى الشيطان على طرائقهم فتوصلوا الى ايراد هذا عليه فدعاه جهله بجواب هذا الى ان قال : بل الايمان ايضا من خلقه تعالى وبعض افعاله افضل من بعض او خير من بعض . وهذه جهالة ظاهرة لان قولنا في الشيء انه خير ليس هو<sup>٢</sup> مما يجري

القول فيه على الاطلاق لان الغرض به انه انفع وقد يكون فعل الانسان بنفسه انفع له من فعل غيره به او من فعل غيره اذا لم يتصل به فإيمان زيد اذا كان مما يستحق به الثواب خير له من القردة والخنازير لا محالة وخير له من ايمان الرسول عليه السلام لانه لا يستحق الثواب بايمان غيره والنفع بالقردة والخنازير عام لسائر المكلفين من جهة الاعتبار وغيره وهذا الايمان يختص المؤمن بالانتفاع به . فكيف يصح هذا القياس وما وجه التشبيه بين الامرين<sup>٣</sup> وليس يقتضى اذا كان فعل العبد انفع له من فعل الله ان يودى الى نقص فيه . ألا ترى ان زيدا كان<sup>٤</sup> قد ينفعه الرسول عليه السلام بدرهم واحد وينفعه واحد من العامة بالف درهم فيكون هذا انفع له ولا يودى الى نقص في حال الرسول عليه السلام<sup>٥</sup> . فكذلك الحال في مسيلتنا وعلى انه يقال لهم : فيجب ان يكون اكتساب العبد خيراً من احوادث الله للقردة والخنازير والانجاس فان ارتكبوا ذلك فقد دخلوا فيما عابوا وان قالوا ان هذه الطريقة لا يتأتى ذكرها بين اكتساب الايمان واحداث القردة من حيث كان اكتسابه انفع له . قلنا لهم مثل ذلك في مسيلتنا .

ومنها قولهم : لو كان العبد هو المحدث لافعاله المدير لها لكان مثلاً لله تعالى ومشاركاً له وهذا يقتضى التامع . وهذه جهالة عظيمة لان بالفعلية والاحداث لا يقع تماثل وتشابه وانما نفعان بصفات الذوات فالواحد منا اذا فارقه تعالى في صفة الذات لم يجب التشابه والتشارك ولولا ذلك لصح ان تكون المشابهة قائمة بكونه موجوداً وكوننا موجودين . وكذلك في باقى الصفات فاذا امتنع ذلك فليس الا لان عدم

لاحدهما ومقارنة النفار للآخر . فلما قدر القديم تعالى<sup>١</sup> على خلق الشهوة والنفار صح منه ان يجعل ما يُولم تارة<sup>٢</sup> ملذاً اخرى مولماً<sup>٣</sup> ولم يصح مثله في الواحد منا وهذا لا يدل على انه لا يجوز ان يكون محدثاً لتصرفه وفي القديم جل وعز انما يجعل قدرته على احداث الشهوة والنفار فقط . لا ان يجعل المولم ملذاً والمذلذ مولماً . ألا ترى انه من المحال ان يكون ملذاً بالشيء مع ادراكه له ونفاره عنه او يجعله متالماً مع ادراكه والشهوة لان ذلك من الاحكام التي يجب عند الصحة والذي يتعلق بالقادر غير ذلك . فلو اراد تعالى ان لا يجعله ملذاً مع ما قلناه او يجعله متالماً مع ما وصفنا<sup>٤</sup> لما صح ذلك فلين كان هذا دلالة على ان العبد ليس بمحدث لنجوز<sup>٥</sup> مثله في القديم تعالى<sup>٦</sup> .

ومنها قولهم<sup>٧</sup> ان الحركة الضرورية هي من جهة الله تعالى ولا وجه لتعلقها به الا حدوثها فهذا المعنى قائم في الحركة الاختيارية فيجب ان تكون حادثة من جهته ايضا . وربما قالوا: اذا استويا في كونها مخلوقين فيجب ان يكون تعالى خالقها . وربما قالوا: اذا كانت الحركة من فعلنا دلالة على الله تعالى فيجب ان هو الدال على نفسه بها ولن يكون كذلك الا وهي من خلقه واحداثه .

والجواب ان نقول ان حاجة الحركة عند الحدوث انما هي الى محدث غير معين<sup>٨</sup> . وانما يثبت التعيين اذا لم تصح اضافتها الى احدنا فيضاف الى الله تعالى وان اردنا اضافتها الينا اعتبرنا بوقوعها بحسب قصودنا واحوالنا فبطل قولهم ان حدوثها هو الذى دلنا على انه تعالى محدثها وصار في بابها بمنزلة تعليق كونه متحركاً بحركة متعينة انه يفتقر الى غير ما يفتقر اليه تعليقه بحركة ما . فكذلك الحال في اضافة الفعل الى الفاعل جملة<sup>٩</sup> او تعييناً .

واما تسمية افعالنا بانها مخلوقة فغير جائزة على الاطلاق وقد منع السمع من اطلاق لفظ الخالق في العبد وان كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك . وليس يمتنع ان يكون محدثاً ولا يسمى بهذا الاسم اذ الممتنع ان يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث فاما ان يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع .

فاما القول بان افعالنا ادلة على الله تعالى فانا متى اجرينا هذا الوصف اردنا به دلالتها عليه بواسطة وهي ان تفتقر هذه الافعال الى وجود قدر هي من عنده جل وعز . وربما يجرى هذا الوصف ويريد به انه لولا حدوث افعالنا من جهتنا لم

(١) ت : فعله . (٢) ت : هو . (٣) ت : بين الامرين . (٤) قى : - . كان . (٥) قى : - عليه السلام .

(١) قى : - تعالى . (٢) قى : تارة ملذاً اخرى . (٣) قى : وصفناه . (٤) قى : - تعالى . (٥) ت : - قولهم . (٦) قى : الى غير محدث معين .

جائز علينا وكذلك ما يخالف الحياة والقدرة والعلم . واذا صح هذا وكان المعلوم ان في تدبيرنا خلافا وهذا مُنْفَعِي عنه تعالى<sup>١١</sup> . فكيف يجب تشابه التدبيرين وابتعد من هذا تصور وقوع المانعة مع انه تعالى يقدر على ما لا حصر له واحدا محصور المقذور .

ومنها قولهم انه قد حصل الاتفاق على انه تعالى مالك لكل شي وافعالنا داخلة في هذه الجملة . واذا كان مالكا لها وجب قدرته عليها فاذا وجدت تكون فعلا له وخلقا من جهته . وهذه شبهة مبنية على عبارة ولا يصح اثبات المعاني بالعبارات ولو انا منعنا من اطلاق هذا الوصف لسقطت شبهتهم على انا اذا اجرينا هذا الوصف فمن حكم المالك للشي ان يقدر على ضرب من التصرف فيه ولا يجب عموم التصرف ولهذا صح في الله تعالى ان يكون آملاك لما يملكه وان كان وجه المالك الذي يضاف اليه بالبيع وغيره مما لا يتأتى فيه جل وعز ولكن لما كان لولا فعله ما ملكنا جاز اجرا هذا الوصف . فكذلك الحال في افعالنا لانه تعالى اذا قدر على ان يخلق بيننا وبين الفعل وقدر على منعنا على اعدامه بعد وجوده فقد صار في الحكم كانه اقدر عليه منا وانما تعذر ان يوصف بايجاد فقط . وليس كل من وُصف بملك شي هو<sup>١٢</sup> القادر على ايجاده لولا ذلك لما جاز ان يوصف احدنا بانه يملك الدار والعبء والفرس وغيرها<sup>١٣</sup> ولولا هذا لما ساغ ان يوصف على طريقته بانه يملك افعالنا وان كان لا يقدر على اكتسابها ونحن نقدر عليه .

ومنها قولهم : انه تعالى اذا كان هو الذي اقدرنا على الفعل وجب ان يكون هو عليه اقدر كما اذا اعلنا امرا من الامور كان به اعلم واذا وجبت<sup>١٤</sup> قدرته على ذلك فينبغي عند وجوده ان يكون خلقا له . وربما قالوا : كيف يصح - وهو قادر لنفسه - ان يكون في المقذور ما لا يقدر عليه ولو جاز ذلك لجاز مثله في المعلومات مع انه عالم لنفسه .

واعلم ان في ذلك ضربا من القياس على صور المسائل دون عللها وعلى هذا يلزم اذا شها اليها امرا من الامور ان يكون هو<sup>١٥</sup> مشتبها له بل اشد شهوة . وكذلك اذا حركنا او سكننا . فاذا قالوا : ان هذه الصفة مستحيلة عليه فكذلك يستحيل عندنا ان يقدر على عين مقذورات العباد . واذا كان هذا حال ما اورده فلا بد من اعتبار صحة الصفة لتجاوز ان تجب له عز وجل وهذه حال المعلومات ولولا صحة

قلناه للزم اذا كان عندهم انه يقدر على ان يقدرنا على الكسب ان يقدر ايضا على ان نكتسب .

ومما يقولون<sup>١٦</sup> انه لو كان العبد محدثا لتصرفه لصح منه ان يعيد نفس ما احده او لا كما انه لما كان القديم تعالى<sup>١٧</sup> محدثا لافعاله صح منه ان يعيدها . وهذا خطأ منهم لانه اذا ثبت كونه محدثا لفعله اولا<sup>١٨</sup> بالدلالة التي تقدمت فتعذر اعادته<sup>١٩</sup> لفعله لا يقدح في احداثه . يبين هذا ان الاعادة فرع على الاحداث المبتدا فلو استدلت بتعذر الاحداث على تعذر الاعادة لكان اقرب من الاستدلال بتعذر الاعادة على تعذر الاحداث . ولم يقل ان كل من قدر على احداث الشيء في حال فيجب ان يكون قادرا<sup>٢٠</sup> على احداثه<sup>٢١</sup> في كل حال ولا اذا قدر على احداثه على وجه قدر<sup>٢٢</sup> احداثه على<sup>٢٣</sup> كل وجه ولا اذا كان كذلك في وقت وجب في كل وقت . ألا ترى انه قد يتمكن من القيام في وقت ويتعذر لمنع ان يقوم في وقت آخر فمن اين لهم صحة ما ادعوه ولم يثبت ان القديم انما صححت منه الاعادة لانه صح منه الابتداء؟ بل انما صح ان يعيد افعاله لعله اخرى وهي غير موجودة في العباد . يبين هذا انه قد يصح منه<sup>٢٤</sup> ان ينتدى باحداث ما تعذر اعادته كنحو ما لا يبقى وكنحو المتولدات ولولا ان الدلالة قد دلت على ان افعالنا لا تصح اعادتها لسوينا بين الحالين ولكن افعالنا ما لا يبقى منها لا يصح ان يعاد لانه يودي الى صحة البقا عليه وما يبقى فالقول بصحة اعادته يودي الى بطلان حكم القدرة في تعلقها بمقدورها على ما ذكرنا في موضعه . وقد حكى « ابو القسم البلخي » عن قوم « اهل العدل » جواز الاعادة على مقذورات القدر . وهذا غلط ظاهر . وذهب قوم من « الهجيرة » الى ان ما لا يبقى ايضا تجوز اعادته وهذا يلحقه ثبات ما يبقى وهذا كله مستقصيا في باب الاعادة .

ومما قالوه انا اتفقنا على ان الايمان من عند الله وانه مشكور محمود عليه وقد ثبت ان الفاعل اذا لم يفعل الشيء لم يجز شكره عليه وايضا فكل خير بنا فمن عند الله عز وجل باتفاق ولا شيء انفع من الايمان ولا نعمة اعظم منه وقال تعالى : « وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ »<sup>٢٥</sup> .

وجواب « شيوخنا » فيه على احد طريقين . فاما ان يقال : انا نشكره على

(١) ي : يقولونه . (٢) ق ي : - تعالى . (٣) ق : - اولا . (٤) ق : احداثه . (٥) ق : ي : ان يقدر . (٦) ق : اعادته . (٧) ق : ان يقدر . (٨) ت ي : - احداثه على . (٩) ت ق : - منه . (١٠) سورة النحل ١٦ آية ٥٥ .

(١) ق : - تعالى . (٢) ق ي : فهو . (٣) ي : غيرها . (٤) ت ي : وجب (كذا) . (٥) ت ق : - هو .

الايان من حيث نلناه بالطافه وتيسيره وقد يصح الاضافة على هذا السبيل كما ان احدنا اذا اعطى غيره دراهم فاشترى بها طعاماً جاز ان يضاف الطعام اليه من حيث كان الوصول اليه بسبب من جهته . وهذه طريقة معروفة في الشاهد في الولد وولده وفي غيرها . وهذا جواب المتقدمين من « شيوخنا » حيث استشعوا<sup>(١)</sup> ان يقولوا : ليس الايمان من قبل الله ولا نشركه عليه ولا نحمده . فاما « ابو معن ثمامة » فانه قال : بل الله يحمدا على الايمان ونحن نحمده على مقدماته وعلى هدايته والظافه . وعند ذلك قال « ابو سهل بشر بن المعتز » شنت فسهلت فعد ذلك شناعة .

وبما يقولونه انه لو كان العبد محدثاً لتصرفه لصح منه ان يتصرف في ذلك بجميع الوجوه فيجعل الايمان ككفرًا والحسن قبيحاً والكباير صغائر . وربما قالوا : كان يصح<sup>(٢)</sup> ان يجعل الحركة سكوناً والسكون حركة . وزعموا ان هذه صفات تنجدد للفعل فلو كان الحدوث متعلقاً بنا ليجزى مجراه هذا الصفات الاخر . وقد عرفنا خلافاً وهذه جهالة لانه انما يصح ان يضاف الى الفاعل ما يصح ان تؤثر فيه حاله . وليس يكون ذلك الا ما يجوز ان يحصل وان لا يحصل . فاما ما كان من باب الواجبات فكيف تضاف الى الفاعلين ؟ ولولا صحة هذه الطريقة لخرجت هذه الذوات من ان تكون حادثة بالله تعالى لانه لا يجوز ان يجعل الكفر ايماناً والايمان كفرًا . وكذلك كل ما اورده علينا فان قدح ذلك في كون العبد مختاراً محدثاً فيجب ان يقدح في كونه تعالى بهذه الصفة وكان القوم ظنوا ان الاحكام كلها يصح ان تجزى مجزى<sup>(٣)</sup> واحدا . وراعوا التجدد من دون اعتبار الجواز والوجوب . وقد قال « ابو علي » : ان هذه الشبهة وما شاكلها ينقلب على القوم في الكسب . فيقال لهم : لو كنا مكتسبين لصح ان نجعل الكفر ايماناً والايمان كفرًا . ثم كذلك حتى قال : لا شي يورده القوم الا وهو عايد عليهم في الكسب . ويقل هذا الجنس في كلام « ابي هاشم » لانه يرى ان الواجب هو ايراد ما يقدح في اصل الشبهة وما يثبت عليه دون المعارضة فانها انما تكون زيادة في الكشف والايضاح وتانيسا للمتعلم وبيانا للخصم ان ما اعتمده مما لا يمكنه الثبات عليه .

فاما استدلالهم بايات من القران فلا يصح لان العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح ان يثبت الصانع فاستدلواهم بذلك استدلال بفرع الشئ على اصله<sup>(٤)</sup> ولو سلم لهم اثبات الصانع لم تثبت لهم<sup>(٥)</sup> حكيمته ليصح الاستدلال بخطابه تعالى<sup>(٦)</sup> الا

مع القول بانه تعالى لا يختار شيئا من القبايح وعلى ما يقولونه لا امان من ان يكون كلامه كذباً وباطلاً وكل ذلك مذکور في موضعه . وعلى كل حال فلو امكن معرفة ذلك لكان الرجوع الى ما تقرر في العقل وتاويل الايات على موافقته اولى لان ادلة العقول تعيده عن الاحتمال والالفاظ معرضة لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والحجاز .

وقد ذكر في الكتاب تعقلهم<sup>(١)</sup> بقوله تعالى : « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »<sup>(٢)</sup> وجملة على ان العرّض به التقدير الذي يشيع في جميع الأفعال بالكتابة والدلالة والبيان او ان<sup>(٣)</sup> يكون العرّض ما بعد في النعم ويكون ذكره للفظ الكل على طريقة<sup>(٤)</sup> المبالغة . وذكر قوله : « وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »<sup>(٥)</sup> وبين انه لا يليق ذلك مع وروده مورد الذم الا على ان يريد بالعمل المعمول فيه وهو المنحوت الذي يرجع به الى نفس الخشب والافالقوم كانوا لا يعبدون افعالهم التي هي النحت والعرف ظاهر في اطلاق العمل على المعمول فيه كقولهم هذا من عمل الصايغ والنجارو<sup>(٦)</sup> يراد ان عمله فيه وتقتضى الايات التي يتعلقون بها وما يورد عليهم ايضا يطول .

(١) ت ي : تعلقهم . (٢) سورة الانعام ٦ اية ١٠٢ . (٣) ق : - ان . (٤) ق ي : طريق . (٥) سورة الصافات ٣٧ اية ٩٤ . (٦) ي : او .

(١) ي : استشعوا . (٢) ي : وان يصح . (٣) ت : مجرا (كذا) . (٤) ق : اصلها . (٥) ق : - لهم . (٦) ق ي : - تعالى .

ان يقال : انه تعالى يخلق الخير والشر اذا اريد بالشر الضرر فقط . فان اريد به ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الضرر القبيح فلن تصح اضافته اليه ولا يصح بدلا من ذلك ان يقال : يخلق الفساد لانه قياس على الحجاز وان كنا نقول : عند اقترانه بالزرع<sup>١</sup> يصح اطلاق لفظ الفساد فيه ويراد به ما يلحق من الافات . فاما انه ينفع ويضر فجاز اطلاقه لان الضرر لا ينسب عن القبح وجميع ذلك كلام في العبارات .

## باب في القضا والقدر وما يوردون

### وما يورد عليهم الكلام أولا في معنى اللفظتين

والذي تستعملان عليه . ثم يقول : فهل يقال ان الكل بقضا الله ام لا ؟ والقضا مستعمل على وجوه اخدها الفعل واتمامه . والفراغ منه وعلى هذا قال تعالى : « فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ »<sup>١</sup> وقد يكون بمعنى الالتزام كقوله تعالى<sup>٢</sup> : « وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ »<sup>٣</sup> . ويستعمل بمعنى الاخبار والاعلام كقوله تعالى<sup>٤</sup> : « وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ »<sup>٥</sup> . والقدر يستعمل على طريقة الفعلية كقوله عز وجل<sup>٦</sup> : « وَقَدَّرَ فِيهَا أَمْوَاتَهَا »<sup>٧</sup> . وبمعنى الاخبار كقوله : « إِلَّا أَمْرًا تَقْدَرْنَا »<sup>٨</sup> ها وتفاصيله وما يتصل به مذكور في موضعه . فلا تصح اضافة جميع الافعال الى انها<sup>٩</sup> بقضا الله لانه انه فعلها ولكن بفضل فان اريد به<sup>١٠</sup> الاعلام والاخبار فصحيح وان اريد به الالتزام فانما يصح في البعض دون البعض وان اريد به<sup>١١</sup> الخلق فلن يصح في شئ من افعال العباد . وكذلك<sup>١٢</sup> الحال في القدرة . وانما يقال فيما خلقه تعالى وفعله ولا يختص ذلك بالافعال التي تتعدى دون ما تختص نفس الفاعل فلهذا يصح ان يقال في جميع خلقه وفعله تعالى انه قضا .

واورد في الكتاب حديث « الاصبغ بن نباتة » ان شيئا قام الى « علي » عليه السلام يوم « صفين » . ثم بين في الكتاب وجوب الرضى بقضا الله وان ذلك مصروف الى ما يخلقه ويفعله . فلو كان الجوز وما شاكلة من خلقه لوجب الرضى به والاجماع يبطل ذلك . وذكر الاخبار الواردة في وجوب الرضى بالقضا وذكر انه قد يصح

(١) ت : - . ما . - (٢) سورة فصلت ٤١ آية ١١ . - (٣) ي : - تعالى . - (٤) سورة الاسراء ١٧ آية ٢٤ . - (٥) سورة الاسراء ١٧ آية ٤ . - (٦) ق : ي : - عز وجل . - (٧) سورة فصلت ٤١ آية ٩ . - (٨) سورة الحجر ١٥ آية ٦٠ ق : ي : - ها . - (٩) ت : ي : - انه . - (١٠) ت : - به . - (١١) ق : ي : وكذا .

فان قيل فالجبر عندكم حدث في ايام معاوية في الاسلام . فكيف يصح هذه الاخبار ؟

قيل له لا مانع ان يُخبرَ النبي صلى الله عليه وآله <sup>١</sup> عنهم قبل وجودهم ويجوز ان يكونوا في اول الاسلام موجودين ثم ينقطعون ويعودون من بعد .

فان قيل ففي اول الاسلام كان يستفاد « بالقدري » قول من يقول : لا يعلم الله شي حتى يكون .

قيل له شابه هؤلاء من تقدم لانهم جعلوا الحتم مصروفاً الى العلم . ثم حدث قوم جعلوا ذلك في الارادة وفي الخلق فاجبوا وقوع هذه الاشياء . وانتفق الكل في ايجابهم ان لا اختيار للعبد وان ما يعلم الله <sup>٢</sup> يكون لا محالة .

فاما اضافة الحسنات الى الله والفصل بينها وبين السيئات فظاهر . وبين بطلان قولهم انه خلق الصور القبيحة وخلق ذات الشيطان وهو موجب للشر وانه لا تلزم اضافة القبيح اليه تعالى من حيث خلق القدرة والالات لانه ليس في ذلك ايجاب .

وبين انا انما تسمينا بالعدل والتوحيد <sup>٣</sup> لانا اثبتناه تعالى واحداً غدلاً وان التسمية في الاعتزال مدح بالايات التي في القرآن وان السبب في التسمية بهذا الاسم هو <sup>٤</sup> اعتزال <sup>٥</sup> عمر وخلفه « الحسن » لوحشة لحقته من قتادة فقال قتادة اصبح عمرو معتزلاً . وقد قيل لما كثرت الخوارج والمرجية وانتصب « واصل » <sup>٦</sup> لكاملتهم في الاسماء

والاحكام سمي معتزلاً . وحكي ما ذكره <sup>٧</sup> « ابن ترداد » عن « سفين الثوري » <sup>٨</sup> انه امر اصحابه يتسموا بهذا الاسم لما سمع من خبر عن النبي صلى الله عليه وآله <sup>٩</sup> يتضمن مدحهم فقيل له : قد سبقك به <sup>١٠</sup> اصحاب « واصل » . فاما القول باننا من

« اهل السنة والجماعة » فتي لم يوهم التشبيه والجبر على ما جرت به عادة القوم في التسمية بذلك فهو جائز والا وجد تجنيه . ثم بين كيفية اخذ « واصل » هذا

المذهب عن « محمد بن الحنفية » <sup>١١</sup> وابنه وانه ليس بحادث كما ظنوه . وان قولهم ان الكلام منهي عنه طريقة المقلدة وان الله تعالى قد امر بالجدال والمرأ الظاهر وما قد ورد النهي عنه فهو في الباطل . والذي يروونه من ان القدر سر الله فلا يفنشا

ورد النهي عنه فهو في الباطل . والذي يروونه من ان القدر سر الله فلا يفنشا

(١) ق : - وآله . (٢) ت : - الله . (٣) ق : - بالتوحيد والعدل . (٤) « الاسم هو » في حاشيت . (٥) ت : الاعتزال . (٦) هو ابو هذيفة واصل بن عطا وهو اخذ الاعتزال عن الحسن البصري وتوفي سنة ٧٤٨ - ١٣١ هـ . (٧) ق : - ذكرناه . (٨) الامام سفين الثوري توفي سنة ١٦١ هـ - ٧٧٧ م وذكره المرتضى في كتاب المنية والامل ص ٢ - ٣ . (٩) ق : - وآله . (١٠) ق : - به . (١١) محمد بن الحنفية هو الذي روي واصل بن عطا وعلمه .

## باب ذكر من القدرية

لما ورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله <sup>١</sup> يذم « القدرية » ولعنهم وكان مذهب المخالفين مذموماً فاسداً لقيام الدلالة على بطلان قولهم بالخلق وجب صرف هذا الوصف اليهم .

ويعدُّ فانهم يثبتون الامور التي يقع الخلاف فيها انها بقدر الله فيجب ان يكونوا احق بهذا الاسم ممن ينفيه . ولانهم يلهجون بذكر القدر <sup>٢</sup> في كل الحوادث ولان المضاهاة بينهم وبين « المجوس » ثابتة من وجوه كثيرة . ذكر بعضها في الكتاب وهي وجوه معروفة . وما رويناه عن « علي بن ابي طالب » عليه السلام يدل على

انهم « القدرية » . فاما المروي عن « حذيفة » ان النبي صلى الله عليه وآله <sup>٣</sup> قال لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون : لا قدر . فليس فيه انهم « القدرية » فالجمع بين الجبرين يصح ويصح ايضا ان يتصرف ذلك اليهم فيكون الغرض ان

« القدرية » الذين ينفون القدر عنا .

فان قيل <sup>٤</sup> فانتم تنفون القدر عن الله تعالى <sup>٥</sup> في ذلك .

قلنا انما نجعلكم قدرته للخير الاول وانما تناول هذا الخبر <sup>٦</sup> على موافقة الاول <sup>٧</sup> .

فاما تسمية الخوارج محكمة فليس من النفي بل من الاثبات لان قولهم : لا حكم الا لله هو اثبات وان كان لفظه لفظ النفي كقوله : « لا اله الا الله » <sup>٨</sup> . وقد روي عن « حذيفة » ان النبي صلى الله عليه وآله فسر « القدرية » بانهم الذين يقولون : قدر الله عليهم المعاصي ثم عاقبهم عليها ولعنهم كما لعن « المرجية » <sup>٩</sup> الذين يقولون : الايمان قول بلا عمل وان في اخر الزمان قوماً يعملون المعاصي ثم يقولون : قدرها الله علينا الزاد عليهم

يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله وهذا من طريق جاييز . وعن « الحسن » <sup>١٠</sup> ان الله تعالى <sup>١١</sup> بعث محمداً والعرب وقدرته مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ومصداقه في قوله : « وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا » <sup>١٢</sup> .

قوله : « وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا » <sup>١٢</sup> .

(١) ق : - وآله . (٢) ق : القدر . (٣) ق : - وآله . (٤) ق : قال : (٥) ق : - تعالى . (٦) ت : - الخير . (٧) ق : - الخير الاول . (٨) سورة الصافات ٣٧ آية ٣٤ . (٩) المرجية الذين يؤخرون العمل عن التوبة والعقد . (١٠) هو الحسن بن ابي الحسن البصري توفي سنة ١١٠ هـ - ٧٢٨ م . (١١) ق : - تعالى . (١٢) سورة الاعراف ٧ آية ٢٧ .

عنه مما لا يصح فان السر على الله تعالى<sup>(١)</sup> محال . ثم قد فتش القوم عنه فما وجه العتب علينا به وقد بسط القول في ذلك وهذه جملة ما اورده . تم الكتاب وهو الجزء الاول من كتاب المحيط<sup>(٢)</sup> .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه . يتلوه ان شا الله الكلام في الاستطاعة . وهو اول الكلام في الجزء الثاني من كتاب المحيط . فرغ من نساخته العبد الفقير الى رحمة ربه محمد على بن يوسف البطلمي المستغفر لجميع ذنبه . وكان الفراغ من نساخته يوم السبت وهو اليوم الثالث عشر من شهر جمادى الاخرى سنة احدى وتسعين وستماية . غفر الله للمالكة وكاتبه ولم قرا فيه ونفع به جميع المسلمين اجمعين . وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الاطهار<sup>(٣)</sup> .

(١) ق ي : - تعالى . (٢) - ق ي : - تم الكتاب .... المحيط . (٣) ق ي : - والحمد لله .... الاطهار .

والذي موجود في ق هو : تم الجزء التاسع من كتاب المحيط بالتكليف بعون الله ومنه وبتمامه . تم الكتاب من انعم الله بفضله الله برحمته ومعونته تعالى ويتم ان شا الله تعالى الكلام في الاستطاعة وهو الله العليم سنة ٦٨٣ وكان زيره يوم الخميس الثامن عشر من شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وثمانين وستماية بخط العبد الفقير ابي الله العلي القدير علي بن عبد الله بن عطية النجراتي غفل الله عنه والهمه رشده وفهمهوا لجميع المسلمين وصلّى الله على محمد النبي وآله عدد ذكره ذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون .

والذي موجود في ي : يتلوه ان شا الله الكلام في الاستطاعة . والحمد لله وحده وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبي وعبد الله سلم تسليمها .